



BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

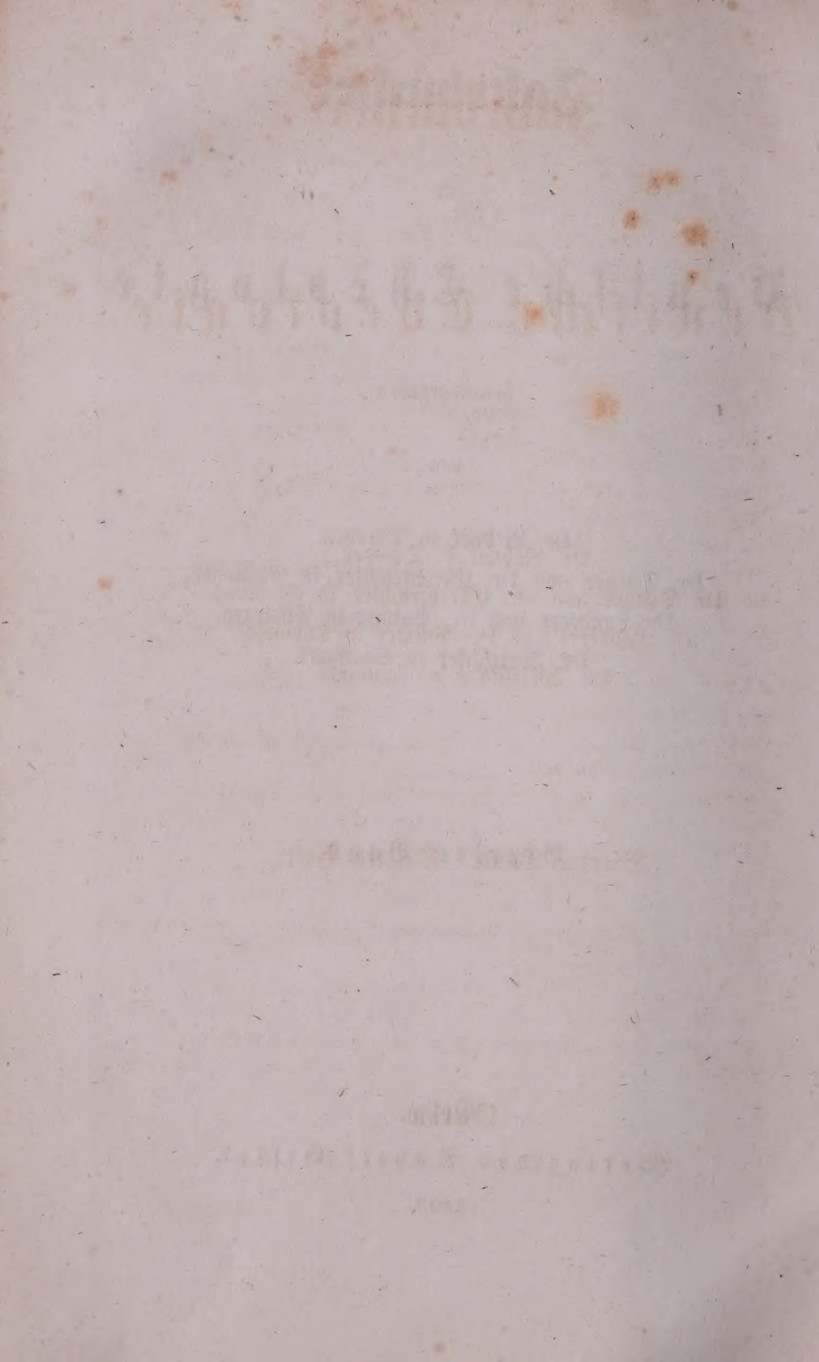
Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfechter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Vierter Band.

Gotha.

Verlag von Rudolf Besser.

1859.



Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Vierter Band. Drittes Heft.

Gotha.

Verlag von Rudolf Besser.

1859.

Zusatz

Die Geschichte der

Verfassung

der Provinz in

der Provinz in der Provinz

der Provinz in der Provinz

der Provinz in der Provinz

Die Provinz in der Provinz

Die Provinz in der Provinz

Die Provinz in der Provinz

Die Provinz in der Provinz

I n h a l t.

	Seite
Diestel, die Heiligkeit Gottes	3
Reim, das Nachtmahl im Sinne des Stiflers	63
Dörtenbach, die materiale Grundlage der Dogmatik mit Rücksicht auf neuere Ansichten	117
Rößlin, das Wesen des Glaubens und die Bedeutung des Gefühls für denselben mit Bezug auf die Darstellungen Carlblom's und Philippi's	177
Paret, das Zeugniß des Apostels Paulus über die ihm ge= wordene Christus = Erscheinung	239
Fries, Versuch über die Weissagung von den siebenzig Jahr= wochen, Dan. 9, 24—27	254
Sigwart, zur Apologie des Atomismus	271
Bertheau, die alttestamentl. Weissagung von Israels Reichs= herrlichkeit in seinem Lande. 1. Theil	314
Ehrenfeuchter, Friedr. Wilh. Joseph v. Schelling's Philo= sophie der Mythologie und Offenbarung	375
Boehmer, zur Lehre vom Antichrist, nach Schneckenburger .	405
Gesß, die Nothwendigkeit des Sühnens Christi	467
Weizsäcker, das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung im neunten Jahrhundert	527
Kalchreuter, die Lehre des Apostels Paulus über das Ver= hältniß von Wiedergeburt, Heiligung und guten Werken zur Seligkeit einerseits und zur Rechtfertigung andererseits	576
Bertheau, die alttestamentl. Weissagung von Israel's Reichs= herrlichkeit in seinem Lande. 2. Theil	595
Weizsäcker, Beiträge zur Charakteristik des johanneischen Evangeliums	685
Barmann, über das Wesen des Christenthums, mit Rücksicht auf die Möglichkeit christl. Wissenschaft, nach Dr. Riedner	768
Fries, über den grundlegenden Theil (C. 1—5.) des Buchs Hiob	790

Zur Lehre vom Antichrist, nach Schnedenburger.

Bearbeitet von Eduard Boehmer.

Der selige Schnedenburger hatte schon als Tübinger Repetent in seinen Beiträgen zur Einleitung in's Neue Testament, 1832. S. 226—230, „Aphorismen über den Antichrist“ gegeben, und 1846, zwei Jahre vor seinem Tode, schrieb er als Sommerprogramm der Universität Bern eine Dissertation de falsi Neronis fama e rumore christiano orta. 4. pp. 13. Als eine scharfsinnige Untersuchung ist dieselbe von einem Gelehrten bezeichnet worden, welchem selbst jenes Beiwort als ein stehendes gegeben zu werden pflegt, von H. v. Baur, der in der Hauptsache beitrith (Zeller, Z.B. 1852. S. 325 f.). Als mir nun durch die Güte des Herrn Prof. Hundeshagen vergönnt war, die von seinem Freunde hinterlassenen Papiere zu den Thessalonicherbriefen durchzusehen, gewann ich die Ueberzeugung, daß sich aus dem vorhandenen Stoff mit Hinzunahme des bereits Gedruckten ein Ganzes zusammenarbeiten ließe, welches über die behandelte Frage mehrfach neues Licht zu verbreiten geeignet sei, zumal auch jenes Programm nur wenig in Umlauf gekommen, und es verpflichtete mich Hr. Prof. Hundeshagen zu weiterem Dank, indem er mit entgegenkommender Bereitwilligkeit die Veröffentlichung alles dessen, was ich für förderlich halten werde, mir gestattete. Zu Grunde gelegt habe ich demnach der folgenden Abhandlung einen Excurs zum Thessalonichercommentar, der, wie Hr. Prof. Hundeshagen meint, etwa drei Jahre vor jenem Programm niedergeschrieben sein mag; ein Paar inliegende gedruckte Zettel, deren Rückseite Schnedenburger benutzt hat, um zu dieser Arbeit Gehöriges darauf zu schreiben, sind vom Juli 1845. Derselbe war zunächst, unter Berücksichtigung beigelegter Noten, Nachträge, Zettel, in sich selbst in Ordnung und in's Reine zu bringen. Dann wurde einerseits ein Vortrag, überschrieben „Zur Antichristologie“, den Schnedenburger in einem Pastoralverein, und zwar wohl nach Ausarbeitung jenes Festes, doch vor Abfassung jenes Programms, gehalten, sowie andererseits dieses selbst, theils zur Einschaltung in jenen Excurs, theils zur Veränderung desselben nach Maßgabe dieser

neueren Durcharbeitungen, benutzt, wobei ich um so weniger Bedenken getragen habe, das, was ich aus dem Programme zu entnehmen fand, in deutscher Uebersetzung zu geben, als es nicht viel Zusammenhängendes, obgleich manches Ergebniss genaueren Nachforschens, war. Das Ganze bedurfte, sowohl in dem zu Uebersetzenden als in dem, was Schnedenburger nicht selbst für den Druck vorbereitet hatte, einer zwar sorgsam schonenden, aber doch nicht zu ängstlichen Hand, um der Uebereinstimmung und einer gewissen Abrundung nicht ganz zu entbehren. Ich habe daher nicht nur mehrfache Umstellungen und durch die Verschmelzung nöthig gewordene andere Gruppierungen vorgenommen, sondern auch im Ausdruck ändern müssen, Seiten, Sätze, Worte gestrichen, Belege ohne Weiteres berichtigt und hinzugefügt, hier und da auch wohl eine Bemerkung, mit der ich das in Rede Stehende im Sinne Schnedenburger's besser erläutern zu können glaubte. Alles, was in den Notizen steht (die Gelegenheit zu welchen ich vielleicht schon in zu ausgedehntem Maße benutzt habe), muß ich allein vertreten. Aus jenen Aphorismen in den Beiträgen habe ich dasjenige, was bei dem erweiterten Gesichtskreis der späteren hier zu Grunde gelegten Untersuchungen Schnedenburger's stehen bleiben konnte, unter Bezeichnung der Quelle mit aufgenommen. Die Auslegung von 2 Thess. 2. aus dem fortlaufenden Commentare mitzutheilen, schien an diesem Orte nicht erforderlich. Den Titel dieser Abhandlung hat so, wie er oben steht, die Redaction gewünscht.

Die Vorstellung von einem dem messianischen Heilswirken entgegenstehenden, in Einer Persönlichkeit concentrirten activen Bösen in der Welt hatte sich unter den Juden gleichsam als der Schatten des messianischen Bildes mit dem letzteren selbst allmählich gestaltet und umgestaltet. Je nach dem Hauptbild richtete sich das Gegenbild.

Die prophetische Wurzel dieses Gegenpols des messianischen Herrschers ist Ezechiel 38. 39. der Fürst Gog im Lande Magog, der mit unzähligen Heerschaaren Israel befrieden wird. Nachdem dieses bereits verherrlicht ist und andere Völker sich angeschlossen haben, treten noch jene fernen Völker als Feinde auf, die jedoch auch besiegt werden, so daß auch das letzte Böse unterliegen muß. Vgl. Gfrörer, Jahrb. d. Heils, 2, 256—258. Dieß die Grundlage für die Vorstellung vom tausendjährigen Reich, an dessen Ende der große antichristliche Kampf wieder ausbricht. Das Targum von Jerusalem gibt dann zu Numeri 11, 26. eine ausführliche Beschreibung von der Niederlage dieses Königs, und zwar durch Feuerflammen, welche vom Thron Gottes ausgehen,

ähnlich wie Daniel 7, 9. 19., worauf die Gestorbenen Israels wieder aufleben, — es schwebte dabei die Niederlage Sanherib's vor. Auch das Toben der Völker Psalm 2. wird hierauf bezogen *).

*) Hieher gehört auch der Armilus, den wir zuerst im Targum Jerus. Jes. 11, 4. finden, wo erklärt wird: Der Gesalbte wird mit dem Worte seines Mundes die Sünder der Erde schlagen, und mit dem Hauch seiner Lippen wird er tödten Armilus den Gottlosen. ארמילרס (der als von Rom ausgehend geschildert wird, Eisenmenger 2, 704 f.) ist nämlich Romulus (Schlottmann, Job 130.), und zwar in der zweiten Sylbe näher der griechischen Form Ρομυλος. Das dem Anfangsbuchstaben anstatt des folgenden Vocals vorge-schlagene א hat eine Analogie an dem talmudischen אגורש, Magus, Zauberer, über welches Wort zu vergl. Michael Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung 2, 114. אקסיר, Targum Hl. 4, 14. für ἑύλον zeigt außer dem ähnlichen Vorschlag das Job für ὁ ψάλον. Die Vocalisation Armelaus entstand wohl anlehnend an ארמלה, Witwe, das aber von אכל stammt. Da auch ארם für Rom, ארמאה für Römer angewendet wurde, vgl. Sachs, ebendas. 145., so wirkte vielleicht dieser Anklang mit, aus Romulus Armilus zu machen. Jenen Namen vertritt Armelaus nachgewiesenermaßen, vgl. Lagarde, de geponicon versione Syriaca. 1855. p. 17. Der Gründer des Reiches steht aber als Stammvater für sein Volk (wie z. B. Edom für beides), und jene Erklärung stammt aus der Zeit, da die Juden, das mes-sianische Volk, unter dem Drucke der römischen Weltmacht standen. So erst erklärt es sich, wie als Armilus später besonders Titus der Zerstörer ver-abscheut wurde (Eisenmenger a. a. D.), welche Thatsache Schneckenburger nur vereinzelt anführen kann. Statt, wie derselbe nach dem Vorgange zunächst Schröder's, Jahrb. d. Geils 2, 403. 406. u. Kirchengesch. 1, 145., weiter thut, Armilus von ἐρημόλαος abzuleiten, welches (beiläufig, gar nicht vorkommende) Wort seinerseits wiederum ebenso wie Νικόλαος in der Apokalypse des Jo-hannes nur eine Uebersetzung des Namens Bileam sei, würde man daher zunächst höchstens nur so viel zugeben dürfen, daß nach der aramäischen Bezeichnung jener griechische Geheimname für Rom, der eine witzige Bezie-hung auf jenen Volksverführer zuließ, Eingang gefunden haben möge. Auch könnte man dann unter dieser Beschränkung etwa Schneckenburger's weiterer Ansicht beistimmen, das ἐρημο- sei „Anspielung auf jenes gleichfalls zum großen vormessianischen Weh gehörige βδέλυγμα ἐρημώσεως“ bei Daniel. Allein Bileam ist der falsche Prophet, und nicht selbst der Edomiterkönig; daher ist es auf alle Fälle unwahrscheinlich, daß man durch einen Geheimnamen Roms vielmehr an den Pseudopropheten Bileam habe anspielen wollen. Auch in der Joh. Apok. fin-den wir jene Unterscheidung zwischen Balak und Bileam, schon 2, 14., dann c. 13., wo die Meerbestie, das römische Reich, Edom entspricht, während der in der Zahl verborgene Name des Pseudopropheten (nach Zöllig, dem Schröder, Bunjen sich anschließen) ארם באר בלעם ist. Wir finden den vollen

Diese prophetischen Stellen lagen denjenigen Vorstellungen vom Widerspiel des Messias zu Grunde, wonach derselbe ein gottfeindlicher, Israel bekämpfender Herrscher war, indem der Messias selbst mehr politisch als ein gottbegabter rettender König gefaßt wurde. Eine andere Form der messianischen Idee war die 5 Mos. 18, 17. angedeutete, vgl. Apostelgesch. 13; der Messias sollte das Gesetz erneuern als Prophet und geistlicher Führer, der wie Moses Gott von Angesicht geschaut. Hier trat ihm nun ein anderer Widerpart entgegen, ein Pseudoprophet, wie dem Moses Bileam entgegengetreten war, und Volksverführer gleich demselben, sofern er vierundzwanzigtausend Israeliten zu Grunde richtete, die sich mit der Midianiter Töchtern einließen. Bileam führt fast durchweg den Beinamen רשע, der Gottlose, was die Siebzig durch *ἀνομος* übersetzten. Tanchuma zu 4 Mos. 22, 34. nennt ihn רשע גמור, den vollendeten Bösewicht, und ein solcher

Titel auch Apost. Constit. 8, 2: *καὶ γὰρ καὶ Βαλαὰμ ὁ τοῦ Βεωρ ὁ μάντις προεφήτευσεν δυσσεβῆς ὢν*. Wie jenes Thier der Apokalypse aus der Erde aufsteigt (Joh. 3, 31., die *σοφία ἐπίγειος* Jac. 3, 15.), so nannte Philo (Wang. 299.) als einen *ὁμόζηλος* des *γῆινος* *Ἐδῶμ* den Balaam: *γῆς γὰρ θρόνον καὶ οὗτος, οὐκ οὐρανοῦ βλάστημα*. Die Buchstaben des Namens werden bei Johannes so zugepaßt, daß die Zahl 666 herauskommt; wir erinnern uns dabei einer Bemerkung Franz von Baader's (Werke 4, 348.): *senarius est indigentia septenarii* — die Natur als Senar ruhe in ihrer Vollendung als ihrem Sabbath, außer dem sie nichts als Unruhe und Angstleben finde. Vgl. Lange in Herzog's Encycl. 1, 375. Auch die Landbestie steht somit in der Zahl sechs, wie die Meerbestie damals unter dem sechsten Kaiser stand (17, 10.). Wenngleich übrigens בלעם kein zusammengesetztes Wort ist, sondern ein Personenname auf ם, wie מרחם und andere, so benutzt doch schon Johannes die Ableitung von בלל (für dieß Wort setzt er 13, 7. *νῆλιν* in der Anspielung auf Daniel 7, 25.) und עב, indem er die der Lehre Balaam's Anhängenden auch Niselaiten nennt. — Hitzig zu Daniel S. 125. meint, Armillus sei, wie es scheine, ein Zunamen des Cajus Caligula, weil derselbe *armillatus in publicum processit* (Suet. 52.); Typus des Antichrists sei er 2 Thess. 2., da er der erste unter den Kaisern gewesen, der sich selbst zum Gott machte und seine Bildsäule im Tempel zu Jerusalem aufgestellt wissen wollte. An dieser Ansicht dürfte etwa höchstens insofern etwas Richtiges sein, als die spätere Verdoppelung des *l* in Armillus auf irgend einer, übrigens unrichtigen, Zurückführung auf ein derartiges lateinisches Wort beruhen könnte, aber dann wohl eher auf *armillum* im Sinn von *armamentarium*.

ist nach R. Nathan in den Pirke Aboth c. 39. derjenige, „der weder selbst lernt, noch will, daß Andere lernen“. Als falscher Prophet und Zauberer ist*) der neue Bileam der Rathgeber und Anstifter des Hauptfeindes, des neuen Amalek, des bösen Herrschers. Ueber Moses und Bileam als Typen des Christ und Antichrist s. Gfrörer a. a. O. 2, 318 f. 401 f. u. Kirchengesch. 1, 128 f. Im pseudoprophetischen Antichristtypus stehen andererseits auch die Baalsdiener, die Elias besiegte, über dessen Wiederkunft zu vergleichen Suicer, thes. 1728. p. 392 f. 1318.

Endlich noch, wie die jüdischen Mystiker nicht bloß einen wohlthätigen König und hohen Propheten, sondern ein himmlisches Wesen in dem Messias erwarteten, eine Art von göttlicher Emanation**) oder (vgl. auch Gfrörer, Kirchengesch. 1, 146 f.) einen Erzengel, so stellten sie ihm als Widersacher den Teufel selbst entgegen. Wie der Teufel als Herr dieser Welt und der Heiden beständig Israel nachstellt, so vornehmlich dem Messias, der ihn aber besiegen und in den Abgrund schleudern (oder schlachten) wird. Vgl. über Letzteres Gfrörer a. a. O. 436. 437. Die Beziehung jener obigen antichristlichen Figuren auf den Teufel war nun verschieden gefaßt; er ist der sie inspirirende und ihnen Macht gebende Rügengeist; ja selbst eine Art von per-

*) Schneckenburger fügt hinzu: „nach einer andern Vorstellung“, was indessen nicht darf heißen sollen, daß diese mit dem Charakter Bileam's als Antichrist unverträglich sei, denn dem Christ als Propheten steht der Antichrist als Pseudoprophet gegenüber, als Bileam, dem Christ als König der Antichrist als gottfeindliche Weltmacht, als Edom. Amalek ist edomitisch. Gen. 36. Besonders passend für die weltliche Macht mußte der Typus Edom erscheinen, als dieselbe durch das idumäische Herrscherhaus der Heroden vertreten wurde.

**) Weltbeherrschende Göttlichkeit finden wir dem Messias auch bei Philo zugeschrieben in den armenisch erhaltenen *ζητηματα*, bei Aucher p. 544. Allein da dieß die einzige Stelle wäre, an der Philo den Christ ausdrücklich nannte, während er die messianischen Erwartungen sonst vielmehr fast ganz vermeidet, so darf man zweifeln, ob im Original gestanden hat, was wir in der armenischen Uebersetzung finden. Ich vermurthe, es liegt eine durch einen Abschreiber geschehene Verwechslung oder gut gemeinte Veränderung des armenischen Wortes *pan*, *λόγος*, in die Abbreviatur von Christus zu Grunde, welche jenem, besonders wenn dort das *a* nur mit Einem Strich geschrieben wird, außerordentlich gleicht. Es wird daher jenes wiederherzustellen sein, das auch kurz vorhergeht, B. 11. v. u.

fönlicher Incarnation ist nicht außerhalb des Gesichtskreises gelegen. Vgl. Berthold, christolog. Iudaeor. p. 71. ann. 1. Wir finden diesen übermenschlichen Messias, dem eine satanische Incarnation und Inspiration, ein *ἀντίθεος* entspricht, der sich für Gott ausgibt und Gewalt auf Erden hat, besonders im Buch Daniel. Wie überhaupt dasselbe weniger Phantasiebilder als geschichtliche Größen darstellt, so ist auch unter dem Fürsten aus Norden 11, 36. zunächst Antiochus Epiphanes zu verstehen. Auf seinen Untergang folgt die Auferstehung. Vgl. die andere Schilderung des Gerichts im siebenten Capitel und die des Hornes, das Vermessenes redet, bis das Thier, auf dem es sitzt, das vierte, umgebracht wird. In dieselbe Kategorie ward aus früherer Zeit Nebukadnezar gesetzt, in späterer besonders, wie es scheint, Caligula wegen seiner Manie, im Tempel von Jerusalem göttlich verehrt zu werden, weßhalb die Juden so viele Drangsale auszustehen hatten. Philo, ed. Mang. 2, 557. *μη κατ' ἀνθρωπον εἶναι, μείζονος δὲ καὶ θειοτέρας μοίρας τετυχηκέναι.* 559. *τοσαύτη δὲ τις περὶ αὐτὸν ἦν λύττα καὶ παράφορος καὶ παράκοπος μανία, ὥστε καὶ τοὺς ἡμιθέους ὑπερβὰς ἐπυνήει καὶ ἐπαπεδύετο τοῖς τῶν μείζονων καὶ ἀμφιθαλῶν εἶναι δοκούντων σεβασμοῖς.* 562. *μέγιστος οὖν καὶ ἀκήρυκτος πόλεμος ἐπὶ τῇ ἔθνει συνεκροτεῖτο.* 565. *εἰκόνας γὰρ ἐν ἀπάσαις (ταῖς προσευχαῖς) ἰδρύνοντο Γάϊον.* 569. *ὁ Γάιος ἑαυτὸν ἐξετύφωσεν οὐ λέγων μόνον, ἀλλὰ καὶ οἰόμενος εἶναι θεός.* 573. *οἴχεται ἡμῶν τὸ ἱερόν. ἀνδριάντα κολοοσιαῖον εἰσωτάτω τῶν ἀδύτων ἀνατεθῆναι Γάιος προσέταξε, Αἰὸς ἐπὶ κλησιν αὐτοῦ.* cf. 575. Vgl. Sueton. Calig. 22. Das, obgleich spätere, Psalterium Salomonis, dessen Vorstellungen gewissermaßen das Mittelglied zwischen den prophetischen und den apostolischen Schilderungen bilden, faßt die römischen Herrscher (wie der Apokalyptiker, Ewald p. 223 seq.) als eine Collectivperson auf, die es zuerst wie einen Vater friedlich in das Haus der Kinder einziehen (8, 20.), darauf es grausam verheeren, das Heiligthum entweißen läßt. Als Nebukadnezar's und Pharao's Abbild heißt der Fürst dann der stolze Drache, der schimpflich getödtet werden soll, weil er οὐκ ἐλογίσατο, ὅτι ἀνθρωπός ἐστι (cf. Philo l. c. 555. *πλέον ἐφυσήθη τοῦ μετρίου. τὸ δελφικὸν γράμμα οὐ διέγνω, τὸ γινῶθαι παντόν*), καὶ τὸ ὕστερον οὐκ ἐλογίσατο. *Εἶπεν· ἐγὼ κύριος γῆς καὶ θαλάσσης ἔσομαι, καὶ οὐκ*

ἐπέγνω, ὅτι ὁ Θεὸς μέγας κραταῖος ἐν ἰσχύι αὐτοῦ μεγάλη (2, 32. 33.). Drum wird ihm (35.) das ewige Verderben. Das sich zu Gott machen und die betrügerische Grausamkeit gegen das Heilige (beides Züge der neutestamentlichen Antichristlehre) treten deutlich hervor. Daß aber wirklich die antichristliche Idee dem Verfasser vorgezeichnet habe, scheint unleugbar, da er auch der beiden Zeichen auf den Stirnen erwähnt, von denen die Apokalypse spricht (7, 3. 13, 17.), nämlich 15, 8. ὅτι τὸ σημεῖον τοῦ Θεοῦ ἐπὶ δικαίους εἰς σωτηρίαν, 10. τὸ σημεῖον ἀπωλείας ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτῶν. Unter den kirchlichen Schriftstellern trägt Theodoret diese Ansicht, wonach der Widersacher der in Menschengestalt erscheinende Satan selbst ist, vor, epit. div. decr. XIII. p. 300. ἤξει φύσιν ἀνθρωπείαν ὑποδὺς ὁ τῶν ἀνθρώπων ἀλάστωρ, ὁ ἀντίθεος δαίμων. Daß er aus jüdischen Quellen schöpfte (und daher mit Recht de Wette unter der Lehre des Judenthums auch seiner Ansicht Erwähnung thut, bibl. Dogm. 1. §. 198. S. 169.), beweist schon die von ihm angegebene Behauptung quaest. III. in Num. p. 142., der Verführer werde im Stamme Dan geboren werden (1 Mos. 49, 17. Dan eine Schlange auf dem Wege*), und der neue Zug, den seine Theorie mit spätern

*) Hippolytus sagt (in Lagarde's Ausgabe p. 7. 102. 132.) mit Verweis auf Gen. 49, 17., daß, wie aus Juda der Christ komme, so aus dem Stamme Dan der Antichrist. Er erinnert auch an Jer. 8, 16 (vgl. 4, 15.): „Von Dan her wird gehört das Schnauben ihrer Rösse.“ Zu Amos 8, 13. 14: „Jenes Tags werden die schönen Jungfrauen und die Jünglinge verschnauben vor Durst, die da schwören bei der Schuld Samariens (der Aschera) und sprechen: beim Leben deines Gottes, Dan!“ sagt Hieronymus: iurant in idolo Samariae, quam in haereticorum persona semper accipimus, dicente hoc eodem propheta: vae qui despiciunt Sion et confidunt in monte Samariae (6, 1.); und: haeretici in extremis scripturarum sanctarum finibus sitiunt. Methodius in chron. MS. bei Suicer, thes. p. 390: Τότε ἐμφανὴς γενήσεται ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας· ἐστὶ γὰρ οὗτος ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ Δάν. Athan. quaest. 109. ad Antioch. ὁ ἀντίχρ. ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὄθεν ὁ Χρ. ἐξῆλθεν ἐξέρχεται, ὡς φησιν ἡ γραφή (Deut. 33, 22.). σκυμνὸς λέοντος Δάν καὶ ἐκπηθήσεται ἐκ Βασάν· αὕτη δὲ ἐστὶ Σκνιδόπολις. Theodoret ist oben erwähnt. Ambrosius zu Ps. 40. cap. 25: aus dem Stamme Dan komme nach Gen. 49. der Antichrist, ille qui sedebit in templo, tanquam sit deus, vere iudicium (77). Des Judas supplantatio habe Christum, den Reiter der Apokalypse, getödtet. Derselbe de benedict. patriarch. zur Stelle des Jacobsegens: significat Antichristum, qui futurus est ex tribu Dan, saevus iudex

jüdischen Vorstellungen gemein hat, daß sich dieser selbst für den Messias ausgeben werde — ὁ Χριστὸν μὲν ἑαυτὸν ὀνομάζων, cf.

et tyrannus immanis, „iudicabit populum suum“; „tanquam serpens in via, sedens in semita“, deicere tentabit eos qui viam ambulant veritatis, supplantare cupiens veritatem; hoc est enim „mordere equi calcaneum“, ut veneni suffusione equus saucius et vulneratus dente serpentis levet calcaneum suum, sicut Iudas proditur tentatus a diabolo super dominum Iesum levavit calcaneum suum, ut deiceret equitem, qui se deiecit, ut omnes levaret. Gregor. Moral. 31, 24. 43: Nonnulli enim de tribu Dan venire Antichristum ferunt, pro eo quod h. l. Dan et coluber asseritur et mordens. Unde et non immerito, dum Israeliticus populus terras in castrorum partitione susciperet, primus Dan ad aquilonem castra metatus est: illum sc. signans, qui in corde suo dixerat: sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis, ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo (Is. 14, 13.). De quo et per prophetam dicitur: a Dan auditus fremitus equorum eius (Ier. 8, 16.). Iudaea erroris sui laqueis capta pro Christo Antichristum expectat. Spicil. Solesm. III. p. 303: Dan iudicium aut iudicans, populus Iudaeorum, de quorum stirpe, ut quidam volunt, Antichristus venturus est. In Genesi: fiat Dan coluber in via, cerastes in semita. — Dan war der erste Stamm, welcher nach dem Eintritt in das heilige Land das böse Beispiel des Abfalls zum Bilderdienst gab. Richt. 18. 19. Er ging damals an den Nordrand des Landes. Bei Aufzählung der Besitzungen der Stämme im Buch Josua ist Dan der letzte, 19, 40 f.; Ezechiel 48., wo die Aufzählung von Norden anhebt, steht Dan zuerst, der vom Tempel fernste. Die Apokalypse läßt E. 7. Dan ganz aus unter den Stämmen des geistlichen Israels. Auch 4 Ezra 13, 42. äthiop. erklärt Schröder die Erwähnung von nur neun Stämmen durch Auslassung Dan's. 1 Chron. 6, 46. 54. 7, 12. hat Bertheau die absichtliche Umgehung des Namens Dan bemerkt und an letztgenannter Stelle in dem אֲדָנִי Dan wiedererkennt. Natürlich kann dieß nicht den zweiten Sohn der Bilha bezeichnen, da er der erstgeborne war und hier auch vor Naphthali, dem andern, genannt wird, die dann beide ausdrücklich V. 13. als die Söhne Bilha's zusammengefaßt sind; sondern es hat den bösen Klang von Jes. 42, 8. 48, 11. כְּבֹרֵרִי לְאַחֵר לֹא אֶתֶן. Ps. 16, 4: אַחֵר כְּבֹרֵרִי. Zu dem Uebergang der Bedeutung des Andern in die des Uebeln vgl. P. Cassel, Denkschr. der Erfurter Akademie, 1854. S. XXXVIII. (Wenn aber in jener Aufzählung der Chronik Dan da ist, so darf Zebulon nicht fehlen. Sollte es etwa gar in der ersten, gleichfalls dunkeln Hälfte desselben zwölften Verses stecken: וַיִּשְׁפֹּם וַיַּחֲפִים בְּנֵי עֵיר, indem, um nicht an den בעל זבול zu erinnern, statt זבול, das Gen. 30, 20. durch Wohnen [זבל, vgl. שכן Gen. 49, 13.] erklärt wird, עֵיר, castra, oppidum, urbs, gesetzt wurde?) — Vgl. zu allem diesen noch Alcasar ad apoc. 7. p. 443 sq. edit. 1619.; Vitringa zu derselben Stelle, 1721. p. 303.; Schröder 2, 236. 237.; Bertheau, Chronik 77 f. — Dan ist Sohn der Magd בלֵהָה, Βάλλα,

Abq. Rochel, ed. Huls. p. 52: ויבוא אצל הרשעים ואמר להם משיחא. Und wirklich findet sich eine Anspielung auf die wirkliche Erscheinung des Satans, aber als Herrschers, im vierten Buch Esra, Cap. 5. Dort wird nämlich in der Schilderung der bis zur Unnatur gesteigerten Verwirrung, welche der Anfunft des Messias vorhergehen soll, und deren Personification

das Philo 84. 116. 523. 524. durch *κατάποσις*, *ἐγκατάποσις* übersezt; der Name ist verwandt mit בלעם, *Balaam*, von בלע, das bei den LXX. dreisigmal durch *καταπίειν* wiedergegeben wird. Auch im Namen der Mutter wurde gewiß ein Omen gesehen. — Die Worte: „Dan richtet sein Volk wie einer der Stämme Israels“ sind gleichsam eine Garantie seiner Selbstständigkeit, welche muß in Frage gestellt gewesen sein, ohne Zweifel wegen jener Götzendienerei, die nachher durch das Aufstellen des goldenen Kalbes besetzt ward. Das Folgende: „Es ist Dan eine Schlange am Wege, eine Otter am Pfade, die da beißt die Fersen des Rosses, und es fällt sein Reiter rückwärts“, gewinnt der Schlangennatur des Stammes die beste Seite ab, indem derselbe dem Gemeinwesen nützlich sein konnte als gefährliche Vorhut gegen den Israel angreifenden Reiter (s. oben Jerem.). Auf der Ansicht, daß aus Dan dem heiligen Volk Böses komme, beruht der Ausruf hinter diesem Spruch: „Auf deine Hülfe harre ich, Jhoh!“ — der Ausdruck der Hoffnung auf den Messias (vgl. Luc. 2, 30: τὸ σωτηριὸν σου), welcher den Antichrist besiegen werde. Der Antichrist aus Dan ist aber der im Schöße der Gemeinde selbst auftretende, die *ἀποστασία*, mit welchem Wort 1 Makk. 2, 15. der Abfall gottvergessener Juden zum Heidenthum des Antiochus bezeichnet wird, während das dort kurz zuvor 1, 54. erwähnte *βδέλυγμα ἐρημώσεως* auf jenen antichristlichen König geht. Wie letzteres im N. Test. als eine currente Formel wiederkehrt, so ist auch die *ἀποστασία* im N. Test. ein schon ausgeprägt angenommener Begriff, nicht minder in der Thessalonicherstelle als 1 Tim. 4, 1: *ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως*, Apostelgesch. 21, 21: *ἀποστασὶν διδάσκουσιν ἀπὸ Μωϋσέως*. Die Juden und Paulus beschuldigen sich gegenseitig der Apostasie. Vgl. *Julianus apostata*. — Daß Judas Iskariot, wie besonders in der obigen Stelle des Ambrosius liegt, aus Dan gewesen, dürfte alte Tradition sein und ließe sich zurecht legen. Er wäre demnach aus קרית יערים, welche Stadt wechselnde Namen führt: קרית בעל, בעלי יהודה, auch bloß בעלה, was auf Götzendienst weist. Hier war ein Daniterlager, Richt. 18, 12.; nach Jos. 15, 60. 18, 14. gehörte die Stadt zu Juda, daher jener Name בעלי יהודה, und auch, wenn man קרירה 15, 25. als seine Vaterstadt annimmt, war Judas Judäer. Dagegen kann nicht sprechen, daß er dann eben der einzige Nichtgaliläer unter den Aposteln gewesen wäre. Gerade das ist von Gewicht, daß ein Judäer, wie die Juden, die ihren Sohn David's anticipiren wollten, sich an dem Sohn Joseph's ärgerte und ihn verrieth.

eben der Antichrist ist, gesagt (V. 6.): *et regnabit quem non sperant qui inhabitant super terram*. Daß der hier angedeutete Namenlose und Unverhoffte wirklich der Satan sei, unterliegt wohl keinem Zweifel. Denn der Gedanke an eine Erscheinung des Teufels in Menschengestalt war den Juden gar nicht fremd; ließen sie ihn ja (die Belege s. bei Eisenmenger, cf. Targum Dohelleth 1, 12.) schon als Salomon auftreten während einer temporären Verbannung des letztern. Die Sage ist diese. Salomo, von Uebermuth geblendet, gab Asinodi, dem Fürsten der bösen Geister, seinen Zauberring, durch welchen er über die Geister herrschte und sie zu sich bannte, wann er wollte. Dieser versenkt das Kleinod in's Meer, führt den König in eine ferne Wüste, und setzt sich auf seinen Thron, wo er so lange die Rolle des Königs spielt, den Götzendienst u. befördert, bis Salomo nach ausgehaltener Buße den Ring durch einen Fisch wiederbekommt und zurückkehrt*).

Ausgebildet wurde die antichristliche Idee als Gegenbild der Messiasidee unter sichtbarem Einfluß der persischen Mythologie. Diese wirkte sowohl durch ihren allgemeinen Gegensatz von Gutem und Bösem, der sich in der ganzen Weltordnung und Geschichte individualisirt ausspricht, als besonders durch ihre Eschatologie, wo Ahriman am Ende selbst auftritt, und von dem durch Ormuzd inspirirten Sosiosch, den Weltrichter, überwunden wird, auf die antichristliche Idee ein, und half, ihr die Gestalt zu geben, in welcher die spätere Theologie der Juden sie festhielt**). Innerlich verwandt mit der persischen ist die scandinavische Mythologie. In ihr ist als Ende der Welt die Verfinsterung der Zeit und der waltenden Götter geweissagt, wo alle böse Mächte losbrechen und wider die Götter streiten, ein Wolf die Sonne, ein anderer den Mond verschlingt, und alle guten Geister im einzelnen Kampfe gegen die bösen unter Loki und Surtr erliegen, worauf der Weltbrand, Surtrlogi, die Götter und das All verzehrt, jedoch eine neue Erde mit verjüngten Göttern wieder erstcht.

*) Von den philonischen Stellen über Caligula, nebst einer Bemerkung über denselben unmittelbar zuvor, bis hieher ist aus den Beiträgen, S. 227 bis 230.

**)—Dieser Satz ist aus den Beiträgen, S. 226.

Dieß wären die Elemente der jüdischen Vorstellungen von dem Gegenkämpfer des Messias, sowie die Hauptrichtungen, nach welchen sich die Vorstellung übrigens in der buntesten Art bildete, mit immer neuer Hinzufügung zufälliger Züge aus Zeitererscheinungen, welche dießfalls Eindruck gemacht hatten, oder aus witzig künstlichen Combinationen von Bibelstellen. Im nachchristlichen Judenthum wirkten auf die christologischen Vorstellungen sowohl die neuen Erfahrungen ein, besonders die Zerstörung Jerusalems, als auch das christliche Messiasdogma von Jesus, dessen Person man auch gern mit dem Antichrist zusammenbrachte. Vgl. Eisenmenger.

Wir sehen also: es war die Vorstellung vom Antichrist ein zum Kreis der messianischen Erwartungen gehöriges unbestimmtes Gemeinbild, ein symbolisches Theologumen. Sein Uebergang in die christliche Anschauung erfolgte zunächst rein traditionell und prägte sich auch in dieser verschieden aus, je nach der wechselnden Stellung der Gemeinde zu den weltlichen Potenzen und je nach der Entwicklung der Gemeinde. Und auch in den Aposteln selbst erlebte es eine Entwicklung. Denn wie schon bei Lebzeiten Jesu ihre jüdischen Vorstellungen und Vorurtheile, die sie mit andern Juden theilten, nur allmählich sich vergeistigten, so ist ein solcher Proceß auch nachher, wo das *πνεῦμα ἅγιον* als das sie mit großer Energie belebende und zur That treibende Princip anzunehmen ist, in ihnen fortgegangen, und dieses Princip des heiligen Geistes hat nicht auf einmal sich nach allen Seiten hin in ihrem Geiste durchgebildet und alles Fremdartige beseitigt; es war nicht auf einen Schlag ihr Bewußtsein ausgewischt und mit neuem Inhalt gefüllt, sondern dieß geschah in allmählicher Reinigung, die sich an die persönliche Ueberzeugung, daß Jesus der Messias sei, und, obgleich gestorben, doch zur Rechten Gottes erhoben, um einst zur Vollendung aller Dinge sichtbar wiederzukommen. Wir sehen dieß am Beispiel Petri, Apostelgesch. 10., der erst durch eine Vision lernen mußte, daß auch gläubige Heiden unmittelbar dürften aufgenommen werden. Nicht zu berechnen ist besonders die Wirkung der Zerstörung Jerusalems für die Vergeistigung des gesammten urchristlichen Bewußtseins, auch des apostolischen.

Als im Christenthum eine bestimmte historische Person für

den Messias galt, der einen Theil seines Werkes vollbracht, dabei sich vorläufig zu erkennen gegeben hatte, einen andern aber, den definitiven, bei einer spätern Rückkehr vollziehen würde, da mußte die Vorstellung des großen Kampfes mit dem Widersacher schon deshalb auf die Zeit der zweiten Parusie hinaus verlegt werden, weil sich an diesen Kampf und Sieg sogleich der Eintritt des messianischen Heils, der vollendeten βασιλεία, schloß. Doch nicht durchaus, sondern es sind leise Spuren in den Evangelien enthalten, welche zeigen, daß auch auf die evangelische Auffassung des Kampfes Christi während seines Lebens die jüdische Antichristvorstellung Einfluß geübt hat. Das ganze Gebiet des Kampfes ist freilich ein verändertes: statt der fremden Völker, welche Gog aus Magog herführt gegen das Volk der Erwählung, ist es dieses Volk selbst, und sind es besonders seine Obern, welche Gott nicht kennen, sondern vom Teufel sind, darum das Licht und die Wahrheit hassen und so dem Gesalbten Gottes widerstreben. Die Gruppierung des Kampfes Jesu mit den Pharisäern bei Matthäus, der Gegensatz der Juden, welche schlechthin als die Ungläubigen erscheinen, bei Johannes erscheint etwas tingirt von der in die geistig-sittliche Sphäre hinaufgerückten Antichristvorstellung. So etwas lag entschieden im Bewußtsein der ersten Gemeinde. Das feindliche Widerstreben wider Christus und die Seinigen von Seiten der Juden und das gewaltsame Verfahren wird daher Apostelgesch. 4, 25. als Erfüllung des zweiten Psalms betrachtet, welcher sonst bei den Juden auf die antimesianische Opposition des Gog aus Magog ging, an deren Stelle Herodes und Pilatus getreten sind. In der Versuchungsgeschichte tritt der Teufel selbst als κοσμοκράτωρ in einen versuchenden Kampf geistiger Art mit Christus, gleichsam die rohe Messiasidee, wie das triviale Volksbewußtsein sie hatte, mit dem persönlichen Träger der reinen. Ganz besonders aber gehört hieher Judas. In ihn war der Satan gefahren (Joh. 13, 2: τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ; das nachfolgende ἵνα nöthigt nicht, βάλλειν mit suggerere zu übersetzen; es ist reflexiv Marc. 4, 37., Apostelgesch. 27, 14.), er ist sein Organ (14, 30.), um Christus zu tödten*). Johannes läßt ihm

*) Dieser Satz ist aus den Beiträgen, S. 227.

von Christus selbst den bezeichnenden Namen des Antichrist ertheilt werden: *ὁὐὸς τῆς ἀπωλείας* 14, 12., und dabei auf die *γοαφῇ* provociren, welche mit ihm erfüllt werden mußte. Es ist wohl Psalm 41, 10. gemeint: der mein Brod ißt, erhebt gegen mich die Ferse — wodurch auch der Gegensatz in das rein sittliche Gebiet verlegt worden ist; vielleicht auch wie Apostelgesch. 2, 20., Psalm 68. (LXX.), der den grausamsten verfolgenden Haß der Feinde gegen den Verehrer Jehovahs schildert und deren Ende in immer tieferer Sünde bis zum Verderben erwartet. Gerade die Künstlichkeit, womit in der Apostelgeschichte das *ἔρημος* des Psalms (V. 26. LXX. *ἡρημωμένη*) auf Judas' Acker gedeutet wird, macht die Absichtlichkeit wahrscheinlich, in ihm eine Anspielung an den *ἐρημόλαος* finden zu lassen. Auch die Art, wie Johannes 18, 6. das Niederfallen der Schaar des Judas auf das Wort Jesu beschreibt (was sich schwer vereinigen läßt mit der historischen Darstellung der andern Evangelien), scheint fast, wie Neuß richtig bemerkt, an das Zurückschlagen des Antichrist mit einem Wort seines Mundes erinnern zu sollen.

So haben wir allerdings Züge von dem Nachwirken der Vorstellung des antichristlichen Gegenfakes selbst auf die Betrachtungsweise des Lebens und der Schicksale Jesu. Aber es ist klar, daß dieß nicht die nächste und frühest Form ist, unter welcher die Vorstellung des messianischen Gegenfüßlers von den Juden unter die Christen übergehen konnte. Sie ist schon viel zu sehr vergeistigt. Viel näher lag es, erst beim zweiten Kommen des Messias seinen Antipoden ihm entgentreten zu lassen. Dieß geschieht nun in der Apokalypse, wo ein Thier und ein anderes, der falsche Prophet, auftreten, mit Unterstützung des vom Himmel geworfenen Drachen selbst die Gläubigen zu bedrängen und zu verführen. Es wird hier aller Schmuck und alle Buntheit der alttestamentlichen Bilder, der prophetischen Poesie, wie auch späterer religiöser Phantasie zusammengewoben. Das Ende jener beiden durch den rückkehrenden Messias wird Cap. 19. beschrieben. Nach gewöhnlicher Ansicht ist darunter der Untergang der politischen und religiösen Macht des Heidenthums, nütthin Roms, zu verstehen, als wenigstens dem Seher zunächst vor dem Blick schwebend. Und die Fassung der politischen Macht, namentlich Eines Herrschers, als antichristlicher Person erklärt sich aus dem Blutvergießen der

Heiligen, welches dieser Herrscher vollzog, aus der von ihm an bestehenden Spannung der römischen Staatsgewalt gegen die junge Kirche.

Etwas anders in der eschatologischen Rede Matth. 24. — bei welcher unkeugbar dem Medium, durch welches wir sie haben, Rechnung zu tragen und demselben ein großer Theil der Dunkelheiten, welche uns bleiben, aber ebensowohl auch einzelne Nuancirungen des Ueberlieferten zuzuschreiben, schon weil diese Reden von denen des Johannes im Tone so sehr abstechen. Hier sagt Christus am Ende die Drangsale voraus, die seinem Kommen zum abschließenden Gericht vorhergehen sollen. Darunter B. 11. καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσι πολλούς. B. 24. ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται, καὶ δώσουσι σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανῆσαι εἰ δυνατόν καὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς, und zwar dieß im Zusammenhang mit Haß und Verfolgung gegen die Gläubigen, besonders die Apostel. So streitig nun auch und so schwierig die Auslegung dieser letzten Reden Jesu ist, so erhellet doch klar und ist besonders unzweifelhaft durch die markirten Hinweisungen auf Vorfälle des jüdischen Zerstörungskriegs (βδελυγμία ἐρημώσεως ἐν τόπῳ ἁγίῳ), daß hier der Gegensatz des ausgearteten Judenthums, welchem die Pseudochriste angehören, und der Schaar der Gläubigen, welche aus solcher Trübsal zur σωτηρία kommen, zu Grunde liegt. Die Vindication des kommenden Messias geht also gegen das unechte Judenthum, und diesem gehören die falschen Propheten an, welche den Gläubigen Trübsal bereiten. Hier also wird hauptsächlich die antichristliche Macht gefunden, die sich gegen die Anhänger des Messias ebenso setzt, wie sie sich gegen den Messias während seines ersten Zeitraums gesetzt hatte. Ihr macht er durch sein strafendes Kommen ein Ende.

So hat sich also die Beziehung der antichristlichen Vorstellung etwas geändert und einen verschiedenen historischen Hintergrund: in der Apokalypse die Macht des Heidenthums, hier das ausgeartete Judenthum in seiner Feindschaft gegen die Anhänger des Messias.

Bald mußte aber noch ein anderer Gegensatz zum Ausbruch kommen, wie schon das Bisherige andeutet; jene Pseudopropheten werden auch die Erwählten zu verführen trachten. Im Schooß

des Christenthums selbst bildeten sich Gegensätze, und zwar zunächst wieder judaisirende in der gesetzlichen oder doketischen Form, und das letzte Stadium der neutestamentlichen Auffassung von der Parusie Christi und der ihr vorausgehenden antichristischen Machtäußerung findet die letztere gerade in solchen inneren Gegensätzen, in der christlichen Häresie. 1 Joh. 2, 18: *παιδιά, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἤκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν· ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.* 19: *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον* — (2 Joh. 7: *πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος*). B. 22: *τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστίν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.* Vgl. 4, 1: Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind, denn viele Pseudopropheten sind in die Welt ausgegangen. Das Kennzeichen des wahren Geistes soll nun sein (B. 2.), *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* zu bekennen. B. 3: *καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐστίν, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἡδῆ.* Dieß hat Bezug auf jene Zustände der Begeisterten, *πνευματικοί*, welche auch Paulus prüfen heißt. Als Aussprüche solcher *πνευματικοί* müssen demnach schon Häresen, die dem Glauben an Christus als den in's Fleisch gekommenen widersprachen, vorgekommen sein. Darin findet Johannes den Antichrist thätig; er deutet die Tradition vom Antichrist eben von solchen leugnenden Geistern. Das was kommen soll ist schon da, darum die letzte Stunde, d. h. das Ende der Entwicklungszeit zwischen dem Leben Jesu und der messianischen Entscheidung. Hier ist also weder eine heidnische Macht, noch ein jüdisches Pseudoprophetenthum mit seinen Täuschungswundern, sondern es sind die christlichen Häretiker, in welchen sich das messianische Gegenbild verwirklicht: das *πνεῦμα ἅγιον* sollte die Gemeinde erfüllen, statt dessen nimmt ein Lügen=*πνεῦμα* überhand. Die Einheit des Antichrist wird ausdrücklich aufgelöst in die Vielheit. Dieß harmonirt nun sehr gut mit dem oben Bemerkten, daß Johannes den äußeren Gegensatz gegen den Messias, wie ihn die jüdische Antichristvorstellung objectivirte, schon in's Leben Jesu selbst verlegt hatte: dort ist ihm die antichristische Centralfigur in

Judas. Daher löst er das Bild des persönlich erst noch kommenden Antichrist, wie ihn die Tradition nach seiner eignen Bedeutung enthielt, in antichristliche Geister, in Leugner der Grundwahrheit auf. In ganz ähnlicher Weise und ganz conform damit kennt das Evangelium Johannis mit den Briefen nur ein geistiges Kommen Christi, eine fortwährend sich vollziehende *αἰών* zwischen Licht und Finsterniß, welche freilich auch einen definitiven Abschluß haben muß, nirgends aber eine sinnliche Parusie. Allein auch das geistige Kommen ist ihm etwas Objectives, und der eigentliche *ἀντικείμενος*, welcher jene treibt und alle Sünden befördert, ist ihm der *διάβολος*, dessen Werke der Sohn Gottes zerstört, 1 Joh. 3, 8.

Verwandt mit der johanneischen erscheint die Auffassung bei Judas*) und 2 Petri, welche das Bild von Bileam zurückrufen und unter diesem antichristlichen Haufen nicht bloß Häretiker, sondern Ruchlose überhaupt schildern, die *ἐν ἐσχάτῳ τοῦ χρόνου* kommen sollen. Vgl. die Pastoralbriefe 1 Tim. 4, 1 f. 6, 20. 2 Tim. 1, 15. 3, 1 f.

Nach dieser Uebersicht der sonstigen neutestamentlichen Antichristologie untersuchen wir nun, wie die fragliche Vorstellung bei Paulus im zweiten Thessalonicherbriefe zu begreifen ist.

Für's erste erhellt, daß Paulus einen persönlichen Antichrist im Auge hat, welcher kurz vor der sinnlich-persönlichen Wiederkunft Christi auftreten soll, während die Apokalypse eine bestimmte, Matthäus eine unbestimmte Mehrheit statuirt, die vor jenem Zeitpunkt ihr verderbliches Wirken ausüben soll**). Quantitativ noch umfassender und die Gesamtheit der widerchristlichen Gesinnungen in sich fassend ist die johanneische Auslegung. Aber der *ἀντικείμενος* ist ihm bloß ein Gedankenbild für eine christlich-ethische Entwicklungsidee, nicht eine unmittelbar religiöse Wahr-

*) Jud. 11. ist die *ἀντικλῶτα τοῦ Κορὴ* Mißfall in's Judenthum (vergl. meine Abhandl. zur bibl. Typik, S. 75.), den auch Johannes in der Apokalypse 12, 16. andeutet.

**) Vielmehr ist nicht abzusehen, warum der *ἀντικείμενος* des Paulus nur von einer einzelnen Person verstanden werden könne. Den *ψευδοπροφήτης* der Apokalypse sieht doch S. selbst als eine Mehrheit an.

heit; ein prophetischer Typus, dessen Auslegung durch den Erfolg erst möglich wird.

2. Der Name ἀντικείμενος, ἄνομος, ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας (Justin, Tryph. p. 336. braucht ὁ τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπος gemäß der ἀποστασία hier B. 3.) bezeichnet das Wesen dieses Individuums tiefer als die bildlichen Beschreibungen der Apokalypse, und greift weiter als die bloßen ψευδοπροφήται und ψευδόχριστοι des Matthäus. Die Beschreibung des Paulus von dem feindseligen Wesen paßt aber ganz für den Namen ἀντίχριστος, welchen bloß Johannes kennt, und zwar nach seiner doppelten Bedeutung als Gegner Christi und als Pseudochrist, wie denn auch die Namen selbst Gegensätze bilden zu Prädicaten, welche der Messias in alttestamentlichen Stellen erhält. (Der Name Antichrist scheint in der That erst im apostolischen Zeitalter aufgetreten zu sein; nachher nahmen ihn auch die Juden an. Vgl. de Wette, bibl. Dogm. S. 198. Anm. a.)

3. Die Wirksamkeit ist zum Theil dieselbe wie bei Matthäus und in der Apokalypse, nämlich Zaubereiwunder (B. 9 f.) zur Verführung der der Wahrheit Abgeneigten, ja sogar zum Abfall von der Wahrheit. Die ganze Erscheinung des ἀντικείμενος beruht auf einer Wirkung des Satans (B. 9: οὗ ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ), wie bei Johannes, aber mit ausdrücklicher Denkung Gottes, der damit schon Sünde mit Sünde straft und richtet (B. 11. 12: διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει, ἵνα κριθῶσιν ἅπαντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ —). Nur Ein Zug der Thätigkeit ist eigen, nämlich daß der Gottlose sich in den Tempel setzt und sich selbst als Gott erweisen will (B. 4.), während in der Apokalypse der Prophet dem Thier göttliche Ehre verschafft.

4. Ebenfalls ganz eigen ist die Beziehung, welche, wiewohl versteckt, einem κατέχον, der hinweggeräumt werden wird, zu der antichristlichen Thätigkeit gegeben ist. Für den auffallenden Umstand, daß der Verfasser hier nicht näher auf die Natur des κατέχον eingeht, kann man freilich anführen, er habe davon mündlich genug gesagt. Aber dieß reicht doch nicht ganz aus. Denn auch vom Antichrist selbst hat er wohl mündlich ebenfalls das Nöthige gesagt, und doch wiederholt er hier sehr ausführlich seine Charakteristik. Also möchte der Grund jener bloß andeutenden

Kürze darin zu suchen sein, daß es eine delicate Materie war, von welcher sich nicht gut sprechen ließ. Wenn es nun erlaubt ist, den Bericht der Apostelgeschichte zur Erklärung von dem, was Paulus bei seiner ersten Anwesenheit in Thessalonich laut unserer Stelle gelehrt hat, herbeizuziehen, so scheint die Deutung des *κατέχον*, womit NB. ein *κατέχον* masc. abwechselt, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit gegeben werden zu können. Nach Apostelgesch. 17, 6 f. war von dem Königthum Christi in einer Weise gesprochen, daß damit die Herrschaft des Kaisers unvereinbar schien; die Predigt wurde als Hochverrathsversuch dargestellt. Nun kann man freilich sagen, das sei eben böswillige Verdrehung der geistigen Königsherrschaft Christi. Aber das reicht doch nicht aus. Denn 1) müßte es auffallen, daß sonst nirgends eine ähnliche Beschuldigung gegen Paulus laut wird, da doch die Predigt vom Königthum Christi überall vorgetragen wurde; 2) hat Paulus entschieden auch eine äußere sichtbare Herrschaft Christi des wiederlehrenden gelehrt, neben welcher natürlich die im Sinn der Römer ewige Kaiserherrschaft keinen Raum behalten konnte; 3) zeigen die Ermahnungen Röm. 13., daß nicht bloß Mißdeutung der Gegner, sondern auch Mißverständnisse und Mißneigung der Christen einige Spannung gegen die bestehende Herrschaft erzeugten. Endlich 4) fällt in die Zeit der Predigt Pauli zu Thessalonich (Apostelgeschichte 18, 2.) das Edict des Kaisers Claudius*), welches die Juden aus Rom verbannte. Suet. 25: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*. Dasselbe ist vielfacher Deutung fähig, zeigt aber jedenfalls, daß die Messiaslehre — sei es der Juden oder der Christen — mit der bestehenden Herrschaft zu collidiren schien. Senes Ereigniß zeigt ferner, daß gerade zu der Zeit, als Paulus in Thessalonich predigte, die Gemüther für eine solche unmittelbar politische Beziehung der Predigt von Christi Königthum disponirt waren. Nehmen wir alles dieß zusammen, so erklärt sich besonders bei der bekannten Beschaffenheit der Thessalonicher, daß jene Beschuldigung der Gegner nicht eine bloße nachtheilige Mißdeutung des

*) Nach Wieseler's Chronol. fiel das Edict in den Januar 52 (S. 127.), der Aufenthalt Pauli in Thessalonich in den Frühling desselben Jahres (S. 44. 595.).

Geistigen in's Politische gewesen sein muß, sondern daß von Paulus selbst auch politische Dinge mögen zur Sprache gebracht worden sein, welche denn, durch die ungebildeten Leute der Gemeinde wiederholt, leicht den Schein für jene Beschuldigung darbieten mochten. Sehen wir nun aus unserm authentischen Bericht, was etwa Anlaß zu jener politischen Beschuldigung geben möchte, so ist es nichts anders als eben die hier so mysteriös behandelte Sache von dem *κατέχων*, der aus dem Wege geräumt werde, worauf sofort die Herrschaft des Antichrist und dann die des siegreichen Christus beginne. Der *κατέχων* kann somit nur die römische Kaisermacht als die zusammenhaltende Spitze der politischen Ordnung überhaupt sein. Diese hält noch das Hervorbrechen des Antichrist zurück, während bereits antichristliche Tendenzen sich offenbaren. Die politische Ordnung, auch nach Paulus eine Stiftung Gottes, steht selbst im relativen Gegensatz wider den Antichrist, wie Christus im absoluten. Das hat Paulus in Thessalonich gepredigt, zugleich aber das Beseitigen dieses Hemmnisses angekündigt, worauf dann nach der antimesianischen Periode Christus selbst herrschen werde. Daran erklärt sich die Beschuldigung Apostelgesch. 17., besonders wenn man hinzunimmt, was unser Brief lehrt, daß die Leute über das Zwischenliegende wegsahen und sich mit Vorliebe in den Phantasien von der baldigen Parusie wiegten.

5. Darf dieß Resultat über den *κατέχων* als fest gelten, so haben wir daran ein Indicium für die Erscheinungen, in welchen Paulus das Mysterium des Antichrist bereits wirken sah — auch dieß, daß er eine antichristliche Wirksamkeit schon in der Gegenwart findet, hat Paulus mit Johannes gemein — und somit wohl auch ein Indicium für die Vorstellung von der äußeren weltgeschichtlichen Rolle, welche nach ihm der in seinen religiösen Qualitäten beschriebene *ἀντικείμενος* spielen sollte. Es darf nämlich vorausgesetzt werden, daß sich Paulus die Realisirung jener Idee gedacht habe unter der Form von Zeiterscheinungen, wie er sie denn eben als eine äußere geschichtliche Erscheinung im Conflict und Kampfe mit bestehenden geschichtlichen Potenzen auffaßte. Der Grund aber, warum Paulus schon bei der ersten Unterweisung der Thessalonicher, also in den wenigen Wochen, da er die Gemeinde sammelte, die nach 1 Thess. 3, 10. noch manche *ὥστερή-*

κατα des Glaubens hatte, und, wie die Belehrung 1 Theff. 4, 13 ff. zeigt, wirklich nur nothdürftigen Unterricht erhalten haben konnte, also bei diesem summarischen Unterricht doch auch schon die Materie vom Antichrist und dessen κατέχων, und, wie es sich hier ergibt, mit einer gewissen Ausführlichkeit, behandelte, wenn es schon den Leuten nicht sehr klar geworden sein mag, was er meinte, wenigstens nicht in der von ihm gewünschten Weise behalten und angewendet wurde — der Grund dieses Verfahrens an diesem Ort, während keine Spur davon vorhanden ist, daß Paulus sonst auf ähnliche Weise verfahren sei, kann nur darin liegen, daß etwa um die Zeit seines Aufenthalts in Thessalonich und vielleicht eben daselbst diejenigen Erscheinungen viel zu reden gaben, in welchen er eine Wirksamkeit des Mysteriums der Bosheit, gleichsam das Vorspiel des antichristlichen Auftrittes zu erkennen glaubte, so daß er es für nöthig hielt, die Leute vor der eintretenden ἐνέργεια πλάνης zu warnen.

Welche Erscheinungen der Zeit nun können etwa hier in Betracht kommen? Man könnte mit Rücksicht auf die johanneische Stelle 1 Joh. 4, 1. an Häresien innerhalb der Gemeinde denken, welche Paulus hier B. 7. unter dem μυστήριον ἡδὴ ενεργοούμενον meine, wenn man Apostelgesch. 20, 29. herziehen dürfte. Allein, abgesehen von der Frage nach der wörtlichen Authentie jener Rede, geht dieß schon deshalb nicht, weil sie einer spätern Periode des Wirkens Pauli angehört, und auch dort die Häresien erst zukünftig sind. Vergegenwärtigen wir uns die Erfahrungen, welche Paulus von feindseligem Entgegenwirken gegen die Sache Christi bisher gemacht hatte, seit seiner Bekehrung, so kommen bloß, aber auch als sehr bedeutend, in Betracht die Verfolgungen der ungläubigen Juden; so in Damask, in Jerusalem, in Cypern, im pisdischen Antiochien, in Iconium, Lystra, Thessalonich, Beröa, Corinth. Auch wo die Heiden sich ungeberdig zeigten, da geschah es immer nur durch Aufhebung der Juden, nachdem jene anfangs Empfänglichkeit gezeigt hatten. Nur an einem einzigen Orte, in Philippi, war die Opposition gegen Paulus von Heiden ausgegangen wegen der geheilten Pythoniassa. (Aber dort leisteten die Leute gleich eine Art Genugthuung, und die Pythoniassa selbst, welche Paulus auf dem Weg zur Synagoge begegnete und von dem höchsten Gotte sprach, scheint eine jüdische

Magd gewesen zu sein, wie Barjesus der Jude die Heiden verführte.) Die Juden sind 1 Kor. 16, 9. seine ἀντικείμενοι πολλοί. Die σημεῖα und τέρατα ψεύδους in unserer Stelle B. 9. weisen auf die Pseudopropheten des Matthäus, also auf Juden, hin; einen unter den Heiden sich untreibenden jüdischen Pseudopropheten, welcher durch Zauberkünste die Heiden vom Glauben abzuhalten suchte, hatte Paulus auf Cypern getroffen, den Barjesus, und als υἱὸς διαβόλου, ἐξ ἑσθρὸς πάσης δικαιοσύνης bezeichnet und gestraft, Apostelgesch. 13, 6 f. Die eigne Situation konnte den Paulus auch bei dem zweiten Thessalonicherbriefe keine anderen Gegner als Juden voraussetzen lassen; und gerade im ersten Briefe hatte er den gottfeindseligen Sinn der Juden, wonach sie sich dem Evangelium widersetzen und dasselbe auch Andern nicht gönnen, stark ausgesprochen (2, 15.).

Wenn nun Paulus das μυστήριον des Antichrist schon thätig findet in den jüdischen Bestrebungen, sowohl in der gewaltthätigen Feindseligkeit, als in den magischen Fascinationen unter den Heiden, so ist nicht unglaublich, daß er den persönlichen Repräsentanten der antichristlichen Wirksamkeit als aus den Juden hervorgehend denkt, wie ja dann die christliche Meinung Jahrhunderte lang den Antichrist in dem von den Juden nach Verwerfung Christi erwarteten Messias sah, — auch das lernten wir ja als eine jüdische Erwartung kennen, — daß der Antichrist aus dem Stamme Dan kommen werde. Solche auch im Horizont der eschatologischen Rede bei Matthäus liegende Pseudopropheten, die in Palästina auftraten, hatte Paulus selbst mehrere erlebt, aber auch, wie bemerkt, schon solche, die im Ausland eben unter den Heiden sich einen geistigen Einfluß durch σημεῖα und τέρατα zu verschaffen wußten. Er mochte sich diese Production des jüdischen Geistes, der den Messias verworfen habe, noch gesteigert fortgehend denken bis zur Hervorbringung jenes vollendeten Typus der Gottlosigkeit. Gerade daß die Juden den wahren Messias verworfen hatten, machte sie reif und würdig, dem dämonischen Gegenbilde desselben zur Beute zu werden, gemäß dem Gedanken, den Christus Joh. 5, 43. ausdrückt. Der Einfluß dieses von Juden ausgehenden messianischen Gegenbildes auf die Heiden war nur die gesteigerte Vorstellung von demjenigen Einfluß, den schon jetzt jüdische List, Magie und Zauberei ausübte.

Kann diese psychologische Entwicklung der paulinischen Antichristvorstellung im Allgemeinen nicht unwahrscheinlich heißen, so scheint auch das Einzelne in den hier vorliegenden antimesianischen Merkmalen wohl dazu zu passen. Vor Allem sieht man, wie Paulus dazu kommen konnte, dem Hervortreten des Antichrist als Kiegel die politische Macht entgegenstehen zu lassen, den *κατέχων*, zugleich aber ein Beseitigtwerden dieses Kiegels in Aussicht zu stellen. Gerade im Gegensatz gegen die politische Macht sind jene Pseudopropheten in Palästina aufgetreten, welche denjenigen Sinn hartnäckiger Verstockung am vollsten repräsentirten, der die Juden auch dem Evangelium entfremdete. Es brannte eine Gluth, welche stündlich den Ausbruch drohte. Hatte nun aber jener hartnäckige Sinn, der wie ein Gericht der Verstockung über Israel gekommen war, und der sie nach Josephus wie bethört in ihr endliches Verderben rennen ließ, voll Zuversicht, daß der Himmel selbst ihnen werde zu Hülfe kommen, gerade die Heimsuchung durch den wahren Messias verworfen, wie nahe lag der Gedanke, daß eben das dämonische Gegenbild des Messias jenen Sinn befriedigen und die Explosion des die politische Ordnung zerstörenden Geistes zum Ziele führen werde! War es ja auch wirklich nur die wahnsinnige Caricatur des Messianismus, welche später gegen die römischen Legionen trieb. Daß Josephus die Pseudochristen des jüdischen Revolutionskrieges bloß als falsche Propheten bezeichnete, hindert nicht; er verwirft überhaupt die Messiasidee, und Gfrörer hat nachgewiesen, daß jene Pseudopropheten alle messianischen Functionen und Wunder ausübten, und daß sie, was als Hauptgeschäft des Messias galt, eben das theokratische Volk von der Römerherrschaft zu befreien verhiessen. Ein momentanes Gelingen dieser schon vorspielenden Revolution, besonders wenn die dämonischen Kräfte des vorausgesetzten Hauptes auf die Gemüther der Heiden jenen bezaubernden Einfluß ausübten, mußte für Paulus nicht außerhalb der Wahrscheinlichkeit zu liegen scheinen. Man denke nur an die Verwirrung im römischen Reich nach Nero's Tode. Noch später, als entschieden Nero in die antimesianischen Typen aufgenommen war, sehen wir, selbst mit Verlassen der apokalyptischen Darstellung, dem von Nero noch geschieden gedachten, zu Jerusalem hausenden, die Beschneidung fordernden Antichrist die Stellung

angewiesen, jenen, den Herrscher des Abendlandes, zu tödten und alle Völker zu unterjochen. Sulpicius Severus, dial. I. Schluß, meldet nämlich von Martin von Tours († 397): cum ab eo de fine seculi quaereremus, ait nobis Neronem et Antichristum prius esse venturos. Neronem in Occidentali plaga regibus subactis decem imperaturum, persecutionem autem ab eo catenus exercendam, ut idola gentium coli cogat. Ab Antichristo vero Orientale imperium esse capiendum: qui quidem sedem et caput regni Hierosolimam esset habiturus; ab illo urbem et templum esse reparandum. Illius eam persecutionem futuram esse, ut Christum Dominum cogat negari, se potius Christum esse confirmans, omnesque secundum legem circumcidi iubeat. Ipsum denique Neronem ab Antichristo esse perimendum, atque ita sub illius potestate universum orbem cunctasque gentes esse redigendas, donec adventu Christi impius opprimatur. Non esse autem dubium, quin Antichristus malo spiritu conceptus iam natus esset et in annis puerilibus constitutus, aetate legitima sumpturus imperium. Offenbar liegt Varchochba als historisches Bild zu Grunde*), und die als vollendet gedachte Revolution desselben ist die antichristliche Herrschaft.

Wenn diese Erklärung dessen, was Paulus unter dem schon wirkenden Geheimniß der Anomie verstand, richtig, und mithin die daraus resultirende Vorstellung von dem ἀντικείμενος wahrscheinlich die bezeichnete ist: so begreift sich, wie dieser ἄνομος gerade als das Gegenbild des paulinischen Messias gezeichnet ist. Das was dem Paulus Christus war, das, dachte er, werde trügerisch der Antichrist sein wollen, durch Kraft des Satans zur Verführung der Nichtliebhaber der Wahrheit (B. 9. 10.), und im entgegengesetzten Sinn wirklich sein. Daher wählt er aus

*) verstärkt aber gewiß besonders durch die neuerlichen Erfahrungen unter Julian, zu dessen Zeit das von ihm begünstigte Judenthum wieder von gewaltigem Einfluß werden zu können schien. Ueber die Anwendung der biblischen Typen auf die Christenverfolgungen der ersten Jahrhunderte vgl. Deutsche Zeitschrift, 1857. Nr. 21. (wo unter andern Druckfehlern zu verbessern ist: et statt ex 164b., 7. v. u.; Sanner statt Donner, verkennen statt erkennen 167b., 19. 35.). Dert auch die Stellen Commodian's, auf denen Martin's Ansicht hauptsächlich beruhen wird.

Daniel und andern Propheten oder auch aus den eignen Erlebnissen die Züge, deren Composition das Individuum zu jenem Schlag Schatten des wirklichen Christus der paulinischen Auffassung machte. Hier dieß Ebenbild Gottes, das auf Gottgleichheit verzichtet, sich entäußert, gehorsam ist zum Tode, und dann erhöht wird von Gott, damit sich alle Kniee beugen in seinem Namen. Dort der in der Energie des Teufels wirkende Anomos, welcher sich als absoluter Widersacher erweist, und sich selbst göttliche Ehre arrogirt, sofort aber in's Verderben geht. — Besonders ist auf den letzten Zug in der paulinischen Beschreibung des Antichrist, das sich als Gott erweisen, zu achten. Paulus fügt diesen Zug in Abänderung der danielischen Merkmale, welche er im Ganzen beibehält, als den stärksten ein, durch den auch jene andern einen Sinn erhalten, welcher dem ursprünglichen danielischen Sinn nicht gemäß ist, sondern über ihn hinausgeht. Nach dem Sich-erheben über jeden Gott läßt Daniel sein Subject Gewaltiges reden wider den Gott der Götter. Dort ist's also offne titanische Gottfeindschaft. Hier steht, anstatt des letzteren Zuges, daß sich der Antichrist in den Tempel Gottes setzt und sich selbst als Gott erweist*). Diese Umstellung des Verhältnisses war durchaus nothwendig, sowie das antichristliche Subject nicht mehr als äußerer Gegner der äußeren sichtbaren Theokratie, sondern innerhalb dieser Theokratie selbst auftreten sollte. Da konnte er nur in der Weise sich über Gott erheben, daß er selbst für sich Anbetung ansprach, und zwar unter der trügerisch vorgewendeten Auctorität dieses höchsten Gottes. Er ist mithin nicht in der Weise ein Feind des Göttlichen, daß er dasselbe schlecht hin negirt und bekämpft, sondern so, daß er durch seine *σημεῖα ψεύδους* sich selbst für den allein zu verehrenden Repräsentanten Gottes zu erweisen sucht, und, auf solchen geglaubten Erweis gestützt, im äußeren Tempel Gottes selbst Platz nimmt**), was seine leichte

*) Aber auch Antiochus Epiphanes ließ sich ja bekanntlich *θεός* nennen.

**) Benjamin Jowett sagt in seinem Commentar (1855): „It need scarcely be remarked, that we are not to imagine a person suddenly coming forward and claiming divine honours. This would be, not a mystery of iniquity, but an absurdity. What the Apostle is speaking of is a form of evil springing out of the state of the world itself, to which mankind are ready to give homage. — Der Tempel Gottes ist übrigens auch nach Paulus

Anwendung findet auf jene pseudotheokratische Heuchelei, wie sie eben auch im Revolutionskrieg bei den Zeloten hervortritt.

Eine durchaus erläuternde Analogie bietet hiefür der Satan der Versuchungsgeschichte, welcher augenscheinlich von Christus Anbetung als Weltherrscher verlangt, ohne daß er damit ihn direct in Opposition mit dem wahren Gott bringen zu wollen sich den Schein gibt. Darnach ist somit auch die *προστασία* zu denken als Anhängen an dem innerlich gottfeindlichen Pseudomesias, eben an dem, der nicht in Gottes Namen kommt, sondern in seinem eignen Namen*), Joh. 5, 43. Daß Paulus, wenn er seine messianische Caricatur, welcher das verstockte Judenthum zur Beute werden solle für die Verschmähung des wahren Messias, sich so dachte, gar nicht innerlich unwahre und für das Bewußtsein jener Zeit unwahrscheinliche Qualitäten ihr zuschrieb, das zeigt auf's Beste Simon Magus, daher es nicht auffallen kann, wenn derselbe geradehin von Manchen hier gefunden wird, und wenn die christliche Phantasie in den Recognitionen ihn mit besonderer Vorliebe zum Träger der antichristlichen Idee machte und ihn, den antichristlichen Bileam, alle von der Tradition diesem oder seinen Söhnen Sambres und Jannes, den ägyptischen Zauberern, zugeschriebenen Täuschungswunder wiederholen ließ, wofür er von Petrus bekämpft wird, wie der jüdische Antichrist vom Elias**). Aber schon das historisch Verlässliche, was die Apostelgeschichte meldet und Srenäus durch seine Nachrichten näher erläutert, läßt

die Gemeinde, 1 Kor. 6, 19., 2 Kor. 6, 16. die christliche, hier überhaupt die jüdische, nicht also bloß der Tempel zu Jerusalem, sondern Juden und Judengenossen im Centrum wie im ganzen orbis. Vgl. auch Suicer, thes. p. 391 — 392, 5. — Wie einst Antiochus Götzendienst in den heiligen Tempel brachte, so richtete sich jetzt in demselben jener legitimistische Antinomismus ein, der auf die Kindschafft Abraham's pochte, während er das Gesetz und seine Erfüllung in der That verschmähte. Vgl. Zur Typik, S. 78.

*) Auch das *ἀποδεικνύοντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶ θεὸς* enthält den Vorwurf, daß jener Pseudochristus nur durch sein eignes, nicht durch Gottes Zeugniß sein Gottsein beweisen könne.

**) vielmehr: wie Bileam von Moses. Gfrörer, Kirchengesch. 1, 144. — Die Hab- und Lohnsucht wird an Bileam wie an Simon hervorgehoben Jud. 11., 2 Petr. 2, 15., Apostelgesch. 8, 18 f. Ähnlich auch Judas Ischarioth. — *Ἰακωβῆς καὶ Ἰάκωβος* nomina symbolica, *סוֹרֵס* recusator et *מִרְסֵס* refractarius. P. Boetticher, horae aramaicae 1847. p. 46.

uns hineinschauen in die Gährungen jenes Zeitbewußtseins, aus welchen eine Conception wie der *ἀντιχρίστος* des Paulus wohl hervorgehen konnte, gesetzt auch, was nicht wahrscheinlich ist, daß Paulus von Simon Magus selbst nichts wußte, daß er nicht gerade von ihm den significantesten Zug seines Antimeßias entlehnte. Iren. 1, 23, 1: Hic igitur a multis quasi deus glorificatus est et docuit semetipsum esse qui inter Iudaeos quidem quasi Filius apparuerit, in Samaria autem quasi Pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi Spiritus sanctus adventaverit. Esse autem se sublimissimam virtutem h. e. eum qui sit super omnia Pater et sustinere vocari se quodcumque eum vocant homines*). 2, 9, 2: Simone mago primo dicente semetipsum esse super omnia deum. Vgl. ferner Gfrörer a. a. O. 2, 324 f. Auch Menander, der Landsmann und successor Simon's, sagte nach Iren. 1, 23: se eum esse qui missus sit ab invisibilibus Salvatorem pro salute hominum; nur wer in seinem Namen getauft werde, gelange zum Heil.

Man darf sich vielleicht noch eines andern Mannes erinnern, der die Farben zu dem paulinischen Antichristbilde konnte gegeben haben. Der Stolz des Judenthums, der blutige Apostelverfolger Agrippa I., hochverehrt wegen seines politischen Eifers für Tempel und Gesetz, war gerade, wie Paulus in Palästina gewesen, einem göttlichen Strafgericht erlegen, weil er im königlichen Prunke den Zuruf angenommen: seine Stimme sei eines Gottes Stimme, nicht eines Menschen. Als bald schlug ihn der Engel des Herrn, weil er Gott nicht die Ehre gegeben, und er ward von Würmern gefressen. Apostelgesch. 12, 21 f. Schon dieser Pragmatismus der Apostelgeschichte erinnert fast nothwendig an die Antichristvorstellung. Wie noch die Apokalypse 19, 17 f. die Vögel des Himmels aufruft, um die Leichname des antichristlichen Heeres zu verspeisen (nach dem Vorbilde des Gerichts bei Ezechiel 39. über Magog, dessen Gefallene den Raubvögeln und allem Geflügel und allen Thieren des Feldes zum Fraße gegeben werden), so wird hier Agrippa, nachdem des Herrn Engel ihn getroffen, von Würmern verzehrt**). Die Niederlage der Aßyrer

*) Vgl. Miller's Origenis Philosophumena, p. 175.

**) Zeller, die Apostelgesch. S. 142. 143., bemerkt, daß der Würmerfraß

unter Sanherib durch den sie schlagenden Engel ist aber ein gewöhnliches Bild der Niederlage des Antichrist. (Zu beachten ist, daß die eigentliche Krankheit bei Josephus, Ant. 19, 8. 2., anders, also jene schmählische Todesart hier absichtlich angegeben wird. Offenbar haben wir hier in Apostelgesch. 12. eine Darstellung, wie sie die Anwendung der Antichristidee mit sich bringt. Doch ist Agrippa wohl nur ein Vorbild desselben, wie oben Pilatus und Herodes. Aber wenn aus andern Gründen wahrscheinlich sein sollte, daß die Erzählung von dem Tode dieses Apostelverfolgers einige apologetische Beziehung habe auf die bei Lucas nicht erwähnte Tödtung des Paulus durch Nero: so ist kaum zu zweifeln, daß der Grund jenes Uebergehens zusammenhängt mit der, wohl von der Christenverfolgung an, über Nero feststehenden Ansicht, die sich aber bei seinen Lebzeiten nicht wohl schicklich aussprechen ließ.)

Das sich in den Tempel Gottes setzen kann dann entweder nur eine von freier Phantasie gebildete symbolische Handlung sein, durch welche der ἀντίθεος von seiner usurpirten Dignität Besitz nehmen soll, wie Apok. 2, 2. der wahre Messias im Tempel zwischen den sieben Leuchtern wandelt, wie Lev. 26, 12. Gott in Jerusalem wohnt (vgl. den messianischen Einzug Jesu Marc. 11, 11.), oder es kann zu solcher symbolischen Handlung des Antichrist ein wichtiger und vieldeutiger traditioneller Zug des alten Antichristbildes verarbeitet worden sein, nämlich das auch bei Matthäus erwähnte βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ. Der ἐρημολαός selbst bildet dieß βδέλυγμα. Da vielleicht dürften wir sogar weiter gehen, und in dem ναὸς τοῦ θεοῦ, worin sich der ἄνομος setzen wird, einen leisen Gegensatz des von nun an seines geistigen Gehalts beraubten, vom fleischlichen Eifer entweihten Gottesdienstes im äußern Heiligthum mit dem wahren, nicht an Vertlichkeiten mehr gebundenen Gottesdienst angedeutet finden. Paulus' geistiger Vorgänger Stephanus kommt wenigstens in seiner Rede, deren Quintessenz das ist, daß die Juden immer,

die gleiche Krankheit sei, an welcher nach 2 Makk. 9, 9 f. Antiochus Epiphanes gestorben, und zwar gleichfalls wegen seines θνητὸν ὄντα σοφία φροεῖν ὑπερῆκάνως; die gleiche Krankheit, welcher nach Josephus, bell. 1, 33, 5., Ant. 17, 6, 5., auch Herodes der Große erlegen.

zu allen Zeiten und Generationen, dem heiligen Geiste widerstrebt haben, auch darauf zu sprechen, daß die abergläubische Werthlegung auf das von Händen gemachte Haus, als ob Gott darin wohne, gleichfalls ein Symptom jenes Sinnes sei. Er stellt diese den andern Nationalsünden gleich. Paulus selbst setzt Gal. 4. das obere Jerusalem, die Mutter der Freien, in Contrast mit dem untern fleischlichen Jerusalem, der Agar, Mutter der Knechte. Die spätere Antichristvorstellung nach der Zerstörung (Sulpic. Sever. l. l.) macht Jerusalem sedem et caput regni, — ab illo urbem et templum esse reparandum.

Auf diese Art gewinnt das paulinische Antichristbild durchaus Wahrheit für seine Zeitanschauung. Es steht ungefähr auf gleichem Boden historischer Perspective wie das schwächere Bild der *ψευδοχριστοι* bei Matthäus. Dort wie bei Paulus wird gewarnt: wenn sie sagen: hie ist Christus, da ist Christus, so glaubt es nicht. Weiderseits sind es jüdische Potenzen, nur concentrirt sich bei Paulus die Macht in Ein Subject, und tritt, correspondirend seinem Messiasbegriff, in gesteigerter Höhe auf, gleichwie er auch eine größere Wirksamkeit des *ἄνομος* auf die Menschheit überhaupt, ohne Ausschluß der Heiden, directer in Aussicht nimmt. Er mochte von den Juden und ihrem gedachten letzten und höchsten Pseudopropheten neben dem Kampf gegen das *κατέχον*, der eine wahre Caricatur des Messianismus in der That geworden ist, noch in gesteigerter Fortsetzung dessen, was er selbst erfuhr (Barjesus), eine dämonisch ansteckende Verführung unter die Heiden ausgehend erwarten, darauf hinzielend, jenem Trugbilde der Göttlichkeit diejenigen zu gewinnen, welche das Evangelium des wahren Messias verschmähen würden. (Auch nach den Juden wird, wie bemerkt, der Verführer zu den Gottlosen*) kommen und sagen: der Messias bin ich, euer Gott. Darauf bezieht sich wohl auch, was Trypho dem Justin zugibt p. 287:

*) Die oben von Schneckenburger wohl nach de Wette, bibl. Dogm. 1. §. 198. Anm. h., angeführte Stelle aus Abqath Rochel hat bei Eisenmenger 2, 704. außer kleineren Abweichungen *אדם הרשע* statt *הרשעים*, und Eisenmenger erklärt die gottlosen Edomiter im Sinn der Juden für die Christen, was durch das dort Folgende bestätigt wird. Der Name Edom bezeichnete die chrisliche Weltmacht, seit das Christenthum Staatsreligion geworden.

Christus möge der Gott der Heiden sein; wir aber, die Juden, verehren den, der auch jenen gemacht hat. Dieses sich für den Messias, ja den Gott der Reschaim ausgeben ist ausdrücklich von Paulus angedeutet in dem ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶ θεός.) Es verdient auch beachtet zu werden, daß eben an den herodischen Höfen derjenige Mann eine verdächtige Rolle spielt, Simon, ein Jude aus Cypern*), welcher die eine Seite der antichristlichen Vorstellung später ausschließlich repräsentirt. Gerade die Heroden übten einen gewissen Einfluß auf das Heidenthum aus. Mußten sich doch die Freier der Prinzessinnen beschneiden lassen, wie Aziz, König von Emesa, als er die Schwester Agrippa's heirathen wollte, nachdem Epiphanes, Sohn des Königs Antiochus, hatte auf dieselbe verzichten müssen, da er schließlich doch nicht die jüdischen Ἔθνη annehmen wollte, wozu er sich anfangs bereit erklärt hatte. Ioseph. Ant. 20, 7, 1. Wenn Epiphanius, haer. XX., Glauben verdient, so gab es Solche, die Herodes den Großen für den Messias hielten, was, wie die Prophetienauslegung des Iosephus, auf der Ansicht beruhen würde, daß das Heil durch kräftiges Regiment herbeizuführen sei. Aus Persius, sat. 5, 179 — 184., erhellt, daß allerdings ein gewisser religiöser Cultus des Herodes in Rom stattfand**). Auch außerdem hat es Wahrscheinlichkeit, daß die Herodiaden selbst daran gedacht haben, die politische Messiasidee zu ihrem Nutzen auszubeuten***). Und

*) Die Nachricht des Iosephus, Alterth. 20, 7, 2., wonach der Magier Simon, mit dem man doch wohl den biblischen identificiren darf, ein Kyprier gewesen, beruht möglicherweise auf einem Versehen, entstanden etwa aus einem סמון ספר, worin Jemand Κύπρος und Κύριος fand, während vielmehr κόμη Γαται gemeint wäre. Justin, Apol. mai. c. 26., nennt Simon Σαμαρέα τὸν ἀπὸ κόμης λεγομένης Γατῶν. „Origen. Philosoph.“: Σίμωνος τοῦ Γαλιθαίου, κόμης τῆς Σαμαρείας. Vgl. Steph. Byz. und Io. Cleric. zu Apost. Constit. 6, 7. Dasselbe καππαρ ist es wohl, woher Menander, Justin das.: καὶ αὐτὸν Σαμαρέα τὸν ἀπὸ κόμης Καππαρεταίας (oder — αταίας). — Simon ist der samaritanische Antichrist gegenüber Jesu dem Messia ben Ioseph. Er ist der Repräsentant der Magier, wie der Pseudoprophet der Joh. Apok.

**) Der Scholiast erklärt die Herodis dies für das Geburtsfest. Dieß gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch Matth. 14, 6., wo Herodes Antipas gleichfalls seinen Geburtstag besonders feiert. Persius, der von 34 — 62 lebte, kann übrigens nur Agrippa II., den letzten Herodiaden meinen, dessen Vater im Jahr 44 starb.

***) Den unter dem Typus des danielischen Epiphanes eingeführten

gerade ein Herodiade, der Vater dieses Agrippa, starb, weil er sich Gott gleichsetzen ließ. Dem Paulus, wie im Matthäus, ist das verkehrte und in seiner Verkehrtheit potenzirte, durch dämonische Inspiration gesteigerte Judenthum die Christus feindliche Macht, und darum die Parusie Christi vorzüglich ein Sieg über jenes. Vgl. Matth. 24. - Bei Lucas ist in der Auffassung der ersten Parusie von der Antichristidee kein Gebrauch gemacht, sondern wohl die paulinische Anschauung vorausgesetzt von einem der künftigen Parusie vorhergehenden Antichrist, dessen Präludien in der Apostelgeschichte verzeichnet werden. Anders spiegelten sich die Verhältnisse in dem christlichen Bewußtsein der Apokalypse, und noch anders stehen dazu das Evangelium und die Briefe des Johannes, nebst den übrigen katholischen Briefen. War die Macht des Judenthums gebrochen, dessen fleischlich-politische Messiasidee ein beständiges Ferment revolutionärer Gährungen gewesen, in denen das Mysterium des Antimesias thätig war, so mußte sich die Anschauung der antichristlichen Potenz verändern und vergeistigen. Nun hatte aber Nero's Wüthen gegen die Christen die vorher noch als ein providentieller Damm

Antichrist sah Paulus auch in den Bestrebungen der idumäischen Herrscher wirken. Die Pseudoprophetie, die nach 2 Thessal. den Pseudochrist unterstützt, konnte Paulus in ihrem Einfluß auf die Herodiaden gerade daniels thätig finden. Durch Simon den Magier vermochte, wie Jos. 20, 7, 2. erzählt, der Procurator Felix die Drusilla, die Schwester des Königs Agrippa, ihren Gemahl zu verlassen und ihn zu heirathen. Mit Festus, Drusilla und Agrippa kam Paulus mehrere Jahre später in nähere Berührung. — Manche Spuren zeigen eine von Rom unabhängige Politik des Agrippa. Was man im syrischen Cäsarea redete: ἀναρπαγήσονται ἐνὸς Ποταμίου Ἀγρίππας διὰ τὰς ἐνὸς Ἰουδαίων ἀμαρτίας (Jos. vit. 11.), muß, da es Varus glaubte, wenigstens so viel Grund gehabt haben, daß man in gewissen römischen Kreisen die Sache der Römer und die der Heroden nicht für ganz dieselbe halten zu können sich veranlaßt sah. Als später Agrippa mit Vespasian nach Tyrus kam, klagten die Einwohner den König als ihren und der Römer Feind an, da sein Präfect Philippus auf seinen Befehl die Burg und die römischen Truppen in Jerusalem verrathen habe, worauf Vespasian zwar die Leute darüber zurechtwies, daß sie den König, einen Freund der Römer, zu verläumdern wagten, demselben aber doch anrieth, den Philippus nach Rom zu schicken, um Rechenschaft abzulegen. Als dieser aber den Nero dort schon in den inneren Unruhen seinem Ende zueilien sah, kehrte er, ohne sich vorstellen zu lassen, zurück (a. a. O. 74.).

betrachtete römische Herrschaft selbst in's Antichristische umschlagen lassen; natürlich wurde sie nun zum Substrat gemacht für die Antichristvorstellung; so in der Apokalypse. Aber Nero ist daselbst nicht allein, sondern nur in Verbindung mit dem Pseudopropheten der Antichrist. Hier leuchtet der Typus von Pharao und den Zauberern durch (Gfrörer, Kirchengesch. 1, 145.), und es verbindet sich durch diesen dem Nero beigegebenen Propheten die frühere christliche Form mit der neu gewonnenen*). Die von dem Heidenthum drohende Gefahr ging aber vor dem geistigeren Blick bald vorüber, und die Zeichen seiner inneren Auflösung traten zu deutlich hervor, die Kirche nahm zu siegreichen Gang, als daß diese Macht so sehr gefürchtet sein sollte. Dafür aber brach im Schooß der Gemeinde der negative Geist hervor. In ihm erkannte man nun den antichristlichen Geist. So jetzt in den johanneischen Briefen, entsprechend dem bei der ersten Parusie als treulosen Jünger auftretenden Antichrist im Evangelium, sowie in den katholischen Briefen, während allerdings das populäre Bewußtsein die antichristliche Dualität des römischen Wesens gleichfalls festhielt, und die gesammten Häresien nur als die andere Seite desselben betrachtete, aber auch die jüdische Opposition, die sich im Aufstand des Barchochba kundgab, in ihren antichristlichen Bildern fixirte.

Nach dieser Stufenfolge scheint die paulinische Antichristvorstellung ihrer innern Natur nach der früheren Zeitperiode anzugehören. Wollte man aber die Aussicht auf die zukünftige Stellung der Juden zum Christenthum, welche Pauli Brief an die Römer eröffnet, im Widerspruch finden mit dieser antichristlichen Schilderung, so ist erstens zu bedenken, daß er dort allerdings — später — die Entwicklung etwas langsamer sich denkt als hier, und anders modificirt, mithin ein gewisser Fortschritt des apostolischen Bewußtseins sich herausstellt, wie bei Petrus; anderer-

*) Auch das falsche Judenthum fehlt nicht. Es ist wie bei Paulus der יְהוּדָיִם, nur daß Paulus das Wort, wie die LXX. überall (Job 26, 6. 28, 22.; Ps. 87, 12.; Spr. 15, 11. 27, 20. vgl. Esth. 8, 6.), durch *ἀπόλεια* übersetzt, was auch Johannes im Ev. 17, 12: *νὸς τῆς ἀπολείας*, thut (vgl. Apok. 17, 11.), während es derselbe Apok. 9, 11. in lebendiger Schilderung durch *ἀπολλύων* überträgt. Auch die *αἱρέσεις ἀπολείας* 2 Petr. 2, 1. 3. sind judaisirische.

seits aber, daß ein Sachwiderspruch gar nicht vorliegt, indem die dort über die Juden verhängte *πώρωσις* ebenso gut wie hier B. 11. die von Gott geschickte *πλάνη* zugleich als Wirkung des antichristlichen Geistes betrachtet werden kann, und die Nichterwähnung des *ἀντικείμενος* dort, wo auch die *παρουσία* Christi nicht beschrieben ist, nicht auffallen darf, ohne daß das eine oder andere darum ausgeschlossen werden soll. Auch 1 Cor. 15. schließt alle Feinde, deren letzter der Tod ist, der Antichrist ungenannt ein.

Haben wir nun Spuren, daß Paulus zur Zeit der Predigt in Thessalonich veranlaßt sein konnte, diese antichristliche Materie in seinen Elementarunterricht zu verweben? Es ist zunächst zu erinnern an die zahlreiche Judenschaft zu Thessalonich, welche hier in der Handelsstadt eine eigene Synagoge hatte (Apostelgesch. 17, 1.); sodann an das schon berührte Factum, daß die Juden wegen unruhiger Bewegungen auf die Messiasfrage hin aus Rom verbannt wurden. Daß darunter Christen zu verstehen seien, ist bloße Muthmaßung, nicht geschichtliche Gewißheit. Der einzige dort vertriebene, den wir kennen, ist Aquila, Apostelgesch. 18., und dieser scheint noch nicht Christ gewesen zu sein, denn die Apostelgeschichte läßt ihn nicht als Bruder von Paulus begrüßt werden, sondern motivirt ihre Verbindung mit der Gleichheit des Handwerks. Es scheint also unter den Juden damals eine solche messianisch-revolutionäre Regung vorgekommen zu sein, von der wenigstens die Kunde auch nach Thessalonich kam, ja weiterhin, denn hier lautet der Vorwurf gegen Paulus *οἱ ἀναστατώντες πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* so, als ob man die Beschuldigung von weiter sich erstreckenden Unruhestiftungen auf Paulus abladen wollte, dessen bisheriges Wirken noch nicht entfernt zu jenem Vorwurf auch nur den scheinbaren Vorwand geben konnte. Was sich aber gerade damals in Palästina unter Cumanus*) ereignete, was in Rom die Austreibung der Juden herbeiführte — solche Bewegungen konnten allerdings als antichristliche *inimica* gelten.

Nun unter solchen Umständen kommt Paulus nach Thessalonich, einer Stadt, deren jüdische Bewohner mit dem ganzen Reich

*) der nach Wieseler a. a. D. S. 126. in den Jahren 50—52 Landpfleger war.

in Verkehr standen, wo man also wohl auf der Höhe der Zeit, d. h. mit allen Strömungen des öffentlichen Geistes bekannt war. Wie konnte er den wahren Messias verkündigen, ohne zugleich jene fleischlich theokratische Tendenz des jüdischen politisch-revolutionären Messianismus zu verwerfen als die Caricatur des ersten, als das pseudochristliche Wesen, das sich — wie es denn schon bisher alle Feindseligkeiten, unter denen die Christen litten, verschuldet hatte — bis zur vollendeten Offenbarung des Menschen der Sünde steigern würde, wenn es ihm endlich gelungen sein werde, die Kaisermacht, die (Röm. 13.) eine von Gott gesetzte *ἐξουσία* und Schranke war, zu überwuchern!

So erkläre ich mir den Anlaß dieser so auffallenden Katechismuspredigt in Thessalonich, und so, glaube ich, muß etwa die Vorstellung gefaßt werden, unter welcher Paulus nach der damaligen Weltlage und Stimmung der Geister die Offenbarung des Antichrist eintretend dachte. Hier erinnert er an die Materie, um die auf die letzte Endentwicklung fieberhaft gespannten Thessalonicher daran zu erinnern, daß noch ein wichtiger Entwicklungsproceß vorhergehen müsse, ehe jene eintreten könne.

Schon aus dem Bisherigen kann eine kritische Hauptangelegenheit des Briefes erleuchtet werden. Gerade seine Antichristologie, aus der man ein vorzügliches Argument für die spätere unpaulinische Abfassung machen wollte, ist ein wichtiger Bestätigungsgrund der Echtheit. Die paulinische Antichristologie ist die früheste Form, unter welcher die Vorstellung innerhalb des christlichen Bewußtseins überhaupt Platz fand. Schon daß noch ein persönliches Individuum, nicht eine den Begriff verallgemeinernde Mehrheit da ist, und daß eben dies persönliche Individuum dem persönlichen sinnlich wiederkommenden Christus erliegt, gehört hieher. Doch dies ist nicht entscheidend, denn auch später hat diese populärere Vorstellung immer wieder Geltung erhalten. Wohl aber die eigenthümliche Färbung, welche dieses Individuum trägt, und welche sich nur aus solchen Zeitverhältnissen erklärt, wie sie gerade der paulinischen Zeit eigen waren, eine Färbung, welche später nicht mehr so geworden wäre. Das antichristliche Individuum gehört, wie gezeigt, im Bewußtsein des Verfassers der jüdischen Seite an, wie sie theils gegen das Evangelium Opposition macht, theils in der Lage des *κατέχεομαι* von Seiten

der weltlichen Macht sich befindet, jedoch mit der Aussicht, diese Hemmung zu brechen, und eben in rivalisirender Parallele mit dem Siegesgang des Evangeliums durch religiösen Betrug unter den Heiden Anhang zu gewinnen, und selbst Christen, oder in jedem Fall gottgläubige Juden, zum Abfall zu verführen. Also die Verschmelzung des Antichristlichen mit der römischen Staatsmacht ist noch nicht geschehen, wie sie vor sich geht mit Nero's Christenverfolgung und, durch die Apokalypse fixirt, fast constant geblieben ist. (Was sich später noch Abweichendes findet bei den Kirchenvätern, das ist für einfach jüdische Schultradition zu achten, ohne Bezug zu dem frisch producirenden jedesmaligen Zeitbewußtsein; so jene Nachricht Theodoret's, daß der Pseudochrist aus dem Stamme Dan werde hervorgehen, dem Gerasten, Drachen, am Wege, als Incarnation des Teufels.) Gegenüber der antichristlichen Anschauung der Apokalypse steht unser Brief auf gleichem Boden mit Matth. 24. Allein auch gegen die Form dieses vaticinium erweist er sich als die frühere Gestalt. Die Eschatologie des Matthäus sieht auch in ihrem antichristlichen Theil augenscheinlich zurück auf bereits erlebte historische Facta, das Auftreten von Pseudopropheten und das Erscheinen des *ῥόγμι ἐρημώσεως* an heiliger Stätte. Hier dagegen ist die Phantastie noch nicht gehemmt durch prosaische Facta, sondern die allerdings empirisch erfaßte feindselige Richtung wird noch maßlos potenzirt gedacht, und mit freier Combination alter Antichristmerkmale, auch jener beiden selbst, zu einem ganz frei entworfenen Typus, der überdies gerade völlig das Caricaturbild eben zu dem paulinischen Messias ist.

Kern (Tübinger Zeitschr. 1839. 2. Heft) hat zwar die Identität des hier geschilderten *ἀντικείμενος* mit dem in der Apokalypse behauptet, und daraus, weil darunter Nero gemeint sei, der erst nach seinem Tode von den Christen als Antichrist erwartet wurde, auf eine nothwendig spätere Abfassung des Briefes, mithin dessen Unechtheit geschlossen. Allein gerade die Hauptsache ist nicht erwiesen. ja die Unmöglichkeit der Kern'schen Deutung liegt auf der Hand, wenn man neben dem Obigen bedenkt, daß der *καίχων* Vespasian sein solle. Es läßt sich gar nicht denken, in welchem Sinn dieses so heißen kann, noch weniger, wie der angebliche Verfasser dem Leser zumuthen mochte, den

damaligen Heerführer in Palästina als *κατέχων* zu verstehen, mit der Fiction, Paulus habe ihnen dies mündlich gesagt. Es fehlt durchaus jeder Zug, welcher auf Nero als Antichrist gehen müßte, und keiner der vorhandenen paßt auf ihn. Zwar sagt Lucan, Phars. 1, 50 f., zu Nero: *Tibi numine ab omni Cedetur, iurique tuo natura relinquet, Quis deus esse velis, ubi regnum ponere mundi* — aber eben dies ist nur eine Schmeichelei, und Nero war vielmehr religionum usque quaque contemptor (Suet. 56.), als daß er für sich religiöse Verehrung hätte in Anspruch genommen. Es ward ihm prophezeit, ihm werde die dominatio Orientis zu Theil werden, besonders das regnum Hierosolymitanum, — aber könnte dies mit dem Sitzen im Tempel Gottes bezeichnet sein? Ferner: eine Apostasie der Juden von Jehovah um Nero's willen ist in keiner Weise zu imaginiren; seine Gewaltthätigkeit war nicht zur Apostasie reizend, sondern zum Martyrium. Und politischer Abfall von Rom (den Clericus u. A. annehmen) kann in diesem Zusammenhang nicht gemeint sein. Was den Christen den Nero zum Antichristen machte, das war seine teuflische Grausamkeit gegen sie. Davon hier nichts, sondern geistige Bethörungen. Sodann, wo Nero als erwarteter Antichrist erscheint, da fällt sein Antichristenthum in seine Rückkehr nach dem Tode. Hiervon kann das *μυστήριον ἀνομίας* nicht gedeutet werden, welches vielmehr auf das präexistirende schon Vorhandensein geht, analog der Ansicht von der unbekannten Präexistenz des Messias vor seinem wirklichen Auftreten. De Wette, bibl. Dogm. S. 199. 200. am Schluß. Gfrörer, Jahrb. d. Heils, 2, 223 f. 294. Nirgends ist an unserer Stelle angedeutet, daß ein schon Dagewesener und Getödteter der *ἀντιχρίστος* sei. Auch darin erweist sich unser Antichristbild als vorneronisch. Es hat seinen Spiegel, von dem es als converse Rückstrahlung erscheint, nur in der paulinischen Christologie im Allgemeinen. Noch nicht gehört dazu die Ähnlichkeit mit Christus, daß der Antichrist gleichfalls ein *redux in vitam* sein muß, wie in der Apokalypse. Ueberhaupt ist noch nicht hingeblickt auf ein historisch schon bekanntes Individuum mit bestimmter empirischer Lebensstellung, sondern der *ἀνομίας* hat noch durchaus abstracte Züge, denn die paulinische Verkündigung verhält sich zu der apokalyptischen wie die alttest. Weissagungen in Betreff des

Messias, der da kommen soll, zu den neuest. Vorhersagungen der Parusie des durch sein erstes Kommen in's Fleisch schon kund gemachten Messias. In der Apokalypse ist die antichristliche Person als eine dagewesene bekannt; nur deren volle antichristliche Wirksamkeit wird noch künftig sein. Diese historische Person blieb nun aber nachher constant in der antimessianischen Vorstellung, wo dieselbe nicht, wie bei Johannes in den Briefen, überhaupt die Persönlichkeit fallen ließ und statt dessen antichristische πνεύματα festhielt. Wenn die Kirchenväter zum Theil unsere Stelle auch auf den Nero beziehen, so geschieht es einmal, weil ihre Phantasie schon das Antichristbild und das Nerobild zusammenfassen mußte, also vom Standpunkt der späteren Anschauung aus; dann aber fassen sie es als Prophezeiung im strengen Sinn. Es ist also etwas ganz Anderes, wenn die neueren Erklärer den Nero bezeichnet finden, um damit den Brief über die neronische Zeit herabzurücken. (Auch nicht Caligula kann vorgeschwebt haben wegen des κατέχων.) Entscheidend gegen die moderne Deutung von Nero bleibt neben dem undeutbaren κατέχων besonders der Umstand, daß der ἀντικείμενος hier nicht als ein vom Tode Zurückgekommener gedacht wird, was bei Nero immer der Fall ist, wo er für den Antichrist gilt.

Daß der wiederkommende Nero der Antichrist sein werde oder wenigstens des eigentlich so zu nennenden Antichrist Genosse und gleichsam Duumviratscollege, war eine in den ersten christlichen Jahrhunderten verbreitete Ansicht. S. Victorini comment. in apoc. in bibl. max. Lugd. t. 3. p. 420 D.; Lact. instit. div. VII, 14 sq., de mortib. persec. 2.; August. de civ. dei XX, c. 19.; Sulp. Sev. dial. II, 16., hist. sacr. II, 28. 29. Dazu Sibyll. II, 167. III, 63. IV, 117 f. V, 28 f. 100 f. 136 f. 363 f. VIII, 70 f. 151 f. *)

Es verdient aber das Antichristenthum des Nero und besonders

*) 4, 138. lies ὁ φρυγὰς μέγας (ms.) ἔγχος ἀείρων. vgl. 76. 8, 79. schalte σοι ein vor σύμμαχος. 153. κωμάζει βουλαῖσι (ms.) τὸν ἐγκρηφίαισι λοχείαις — dies Wort im Sinn von hinterlistig, wie λοχεύειν auch im Sinn von λοχεῖν und umgekehrt λοχιζειν auch im Sinn von λοχεύειν gebraucht wurde, und, was die Hauptsache, λόχος an beiden Bedeutungen Theil hat. κωμάζει 2 pers. medii. V. 165. und 166. waren wohl nur einer: Κά' Ῥώμη ῥύμη, Σάμος ἄμμος, Ἀήλος ἄδηλος.

der Zug, daß er der wiederkommende Antichrist ist, eine genauere Betrachtung. Fragt man nämlich, weshalb Nero für den Antichrist gehalten wurde, so weist Ewald (comment. in apoc. p. 50.) neben der bekannten Grausamkeit gegen die Christen auf zwei Momente, welche den Nero als eine Art Gegenbild des Messias darstellen konnten: erstens das Aufleben nach dem Tode, dann der Ausgang von Palästina, der dem Nero als nach seiner Absetzung stattfinden sollend prophezeit war. Aber es fragt sich, ob nicht diese beiden Punkte vielmehr erst auf den Nero, wie er einmal als Antichrist galt, übertragen wurden. Was zunächst den ersteren Punkt betrifft, so steht es freilich fest, daß das Bild des Antichrist dem des wahren Messias nachgebildet und ihm ähnlich ausgeführt wurde (denn der Antichrist war nicht einfach Gegner Christi, sondern auch Pseudochrist; schon der Name deutet dies Zwiefache an, vgl. Rücke zu 1 Joh. 2, 18. S. 190 f., Suicer, thes. p. 389.), noch auch hat jene Ähnlichkeit etwas Ungewohntes und Auffallendes, da derartige Vergleichen auch sonst früh vorkommen (Hebr. 13. ist der aus Todesgefahr errettete Moses ein Typus Christi). Indessen steht jener Annahme doch im Wege, daß es nichts weniger als ausgemacht ist, daß zuerst Nero's Tod in Zweifel gezogen sei, und daraus das Gerücht entstanden, er lebe noch und werde wiederkommen. Ewald meint zwar p. 48., weil dem Tod des Nero nur wenige Zeugen beigewohnt hätten, so habe sich die Sage leicht verbreiten können, daß er nicht wirklich getödtet, sondern nach der Verwundung wieder geheilt sei. Es ist dies jedoch nicht die Angabe der heidnischen Geschichtschreiber: keiner derselben deutet an, daß die auf sein Wiederkommen Hoffenden irgend sich auf die Wahrscheinlichkeit stützten, daß er dem Tode entgangen sei (anders bei Caligula's Tod, wo man glaubte, er habe absichtlich das Gerücht verbreitet, um sich dann zu rächen), sondern es ist nur die Erklärung des Casaubonus zu Sulpic. Sev. hist. sacr. lib. II. Lugd. Bat. 1647. p. 373: quia Neroni sese perimenti tres ait Dio, Suetonius quatuor testes adfuerunt: propterea eo extincto et ignoratum plerisque mortis genus et multis etiam persuasum non esse illum occisum. Bei keinem der älteren Schriftsteller wird aber das Factum, daß man an ein Wiederkommen des Nero dachte, aus jenem Umstande erklärt, daß sein Tod selbst zweifelhaft gewesen sei oder zu wenig

bezeugt. Tacitus, hist. 2, 8., beschreibt das Gerücht, *veluti Nero adventaret: vario super exitu eius rumore, eoque pluribus eum vivere fingentibus credentibusque*. Sueton, welcher Tod und Leichenbestattung, durch die doch jenem öffentliche Beglaubigung gegeben wurde, ausführlich beschreibt c. 49. 50., fügt c. 57. bei: *tantum gaudium publice praebuit, ut plebs pileata tota urbe discurreret. Et tamen non defuerunt qui per longum tempus vernis aestivisque floribus tumulum eius ornarent, ac modo imagines praetextatas in rostris proferrent, modo edicta quasi viventis et brevi magno inimicorum malo reversuri*. Man sieht sehr deutlich, wie nicht ein kritischer Schluß aus der etwa zu wenig durch Zeugen beglaubigten Todesart, sondern ein irgendwie bestimmtes Interesse Anlaß zu jenem *varius rumor de eius exitu* muß gegeben haben. Tacitus setzt die *fingentes eum vivere* den *credentes* voran; jene *edicta quasi viventis* Verbreitenden waren doch reine *fingentes*. Jenen *varius rumor* hat uns vielleicht die Apokalypse aufbewahrt 13, 3., aber schon christlich gefärbt, wie Sulpicius Severus (hist. 2, 29.): *incertum an ipse sibi mortem consciverit. Certe corpus illius interemptum. Unde creditur, etiamsi se gladio ipse transfixerit, curato vulnere eius servatus; secundum illud quod de eo scriptum est: et plaga mortis eius curata est (apocal. 13, 3.)*. Es fragt sich nun immer, wo das Interesse, Nero noch oder wieder lebend zu denken, vorhanden war, und woraus sich jener *rumor* entwickelte?

Darauf, daß Nero der letzte Sproß der Cäsarenfamilie war als der der Herrschaft würdigsten, die man also gleichsam nicht aussterben lassen dürfe (Ewald, p. 48. 49.), kann man sich wohl kaum berufen. Denn von einem Blutsadel konnte ja gerade bei der fast nur durch Adoption fortgepflanzten Cäsarenfamilie gar nicht die Rede sein, wenn ja für die römischen Staatsbegriffe dies noch Bedeutung hätte haben mögen. Wohl aber stellt sich ein dem Nero frühe gewordenes Orakel dar, das mit seinem Tode oder Scheintode nur halb erfüllt war. Sueton erzählt nämlich c. 40: *Praedictum a mathematicis Neroni olim erat fore ut quandoque destitueretur . . . Sponderant tamen quidam destituto Orientis dominationem, nonnulli nominatim regnum Hierosolymorum, plures omnis pristinae fortunae*

restitutionem. Der erste Theil dieser Weissagung verträgt bei den häufigen Conspirationen gegen Nero eine sehr natürliche Deutung (cum Neronem non diu Romanos laturos esse prona esset coniectura. Ewald, p. 48. Vgl. Sueton kurz vor der angeführten Stelle*); auch die dominatio Orientis kann, wenn man an das von den Parthern noch dem todten Nero geschenkte Interesse denkt (Ewald, p. 49.; Suet. c. 57., Tac. hist. 1, 2.), nicht allzu unerhört erscheinen, als daß nicht die betreffenden mathematici jenen ersten Theil durch diesen zweiten ohne große Unwahrscheinlichkeit hätten versüßen zu dürfen glauben können.

*) Das olim des Sueton wird das Jahr 60 sein, in welchem ein Komet die Leute schon an einen Nachfolger Nero's denken ließ und diesen selbst, da jene Mathematiker ihm bestätigt haben werden, daß es seine Destitution bedeute, in Furcht setzte, und so noch einmal bald nach der Christenverfolgung. Seneca, nat. quaest. 7, 17: hunc qui sub Nerone Caesare apparuit et cometis detraxit infamiam (er meint, da das Omen für Nero kein böses gewesen sei). 21: sex mensibus hic, quem nos Neronis principatu laetissimo vidimus, spectandum se praebuit in diversum illi Claudiano circumactus ... hic ab eadem parte [a septentrione] coepit, sed in occidentem tendens ad meridiem flexit et ibi se subduxit oculis ... hic in dextrum motus, ille in sinistrum. 29: in meridiana pervenit erigensque cursum suum oblituit. Tac. 14, 22: Inter quae et sidus cometes effulsit, de quo vulgi opinio est, tanquam mutationem regis portendat. Igitur quasi iam depulso Nerone (weder in dem mutare und depellere hier, noch in dem destituere des Sueton liegt, daß man ihm Ermordung vorherjagte) quisnam deligeretur anquirebant. 15, 47: Fine anni (64) volguntur prodigia, imminentium malorum nuntia. Vis fulgurum non alias crebrior, et sidus cometes, sanguine illustri semper Neroni expiatum. Das vorige Mal war Rubellius Plautus verbannt, dann getödtet (14, 22. 59.); diesmal opferte er in größerem Maßstabe, wie besonders Sueton erzählt, indem er von diesem Kometen des Jahres 64 spricht, was eben aus der daran angeknüpften Bestrafung der Verschwörungen, vgl. Tac. 15, 48 f., sich ergibt. Suet. 36: Stella crinita quae summis potestatibus exitium portendere vulgo putatur, per continuas noctes oriri coeperat. Anxius ea re, ut ex Babilo astrologo didicit, solere reges talia ostenta caede aliqua illustri expiare atque a semet in capita procerum depellere, nobilissimo cuique exitium destinavit. Enimvero multo magis et quasi per iustam causam, duabus coniurationibus provulgatis cet. Xiphilin. 61, 18: τεράτων δὲ τιῶν γεγορότων τότε οἱ μάντις ὕλειθρον αὐτῷ ταῦτα φέρειν εἶπον (dies erinnert an das praedictum a mathematicis fore ut destitueretur), καὶ συνεβούλευσαν ἐς ἐτέρους τὸ δεῖνδον ἀποιρέσθαι· καὶ συγχρὺς εὐθὺς κατεχρήσατο, εἰ μὴ ὁ Σερέκας ἔφη αὐτῷ, ὅτι ὁσους ἂν ἀποσφάξῃς, οὐ δύνασαι τὸν διάδοχόν σου ἀποκτείνειν.

Allein, wie in aller Welt mochten sie auf das regnum Hierosolymorum verfallen? Längst war Jerusalem eine Provinzialstadt, Judäa eine römische Provinz, und wenn es auch etliche Jahre lang wieder mit der Herrschaft des in Rom wohlbekannten Agrippa verbunden worden war, so konnte doch von einem regnum Hierosolymorum um so weniger die Rede sein, als dieser König ja gewöhnlich nicht einmal in Jerusalem seine Residenz hatte. Immer mußten jene mathematici, deren Weissagung in jedem Fall sich als nach der Hauptsache falsch erwiesen hat, zum Inhalt derselben Zustände gewählt haben; wie sie denkbarer Weise in der Vorstellung ihrer Zeit liegen konnten. Von einem regnum Hierosolymorum konnte aber damals zu Nero's Zeiten nur gesprochen werden in einem bestimmten Sinn, und kann Suetonius nur in diesem gleichen Sinn jene Weissagung gemeint sein lassen. In welchem aber, das deutet er an durch die Notiz, Vespas. 4: *Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio: esse in fatis ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur.* Kurz jenes regnum Hierosolymorum kann nur die messianische Herrschaft der Juden bezeichnen sollen. Nach der Erwartung der Juden aber hatte der Messias gerade die Römer zu bekriegen und ihre Macht zu vernichten. Man darf freilich, zumal bei dem Schweigen des Tacitus über so etwas, bezweifeln, daß bei Lebzeiten des Kaisers, sei es einer von den Juden, mit denen er mehr verkehrte, sei es irgend Jemand der mathematici, welche etwa von der Juden Hoffnungen und Plänen wußten (Tacit. hist. 1, 22: *multos secreta Poppaeae mathematicos**), pessi-

*) Die mathematici bei Tacitus 2, 62. 12, 52. H. 1, 22. sind dieselben, wie die öfter, 2, 27. 6, 20. 12, 22. 52. 68. 14, 9. 16, 14., erwähnten Chaldaei, was besonders aus 12, 52. herbergeht, ganz deutlich Suet. Vitell. 14., vgl. Gellius 1, 9., während sie von den Magiern unterschieden und neben denselben genannt werden: 2, 32: *mathematicis magisque.* 2, 27: *Chaldaeorum promissa, magorum sacra.* 12, 22: *Chaldaeos, magos.* Die Magier geben sich besonders mit priesterlichen Riten ab, 12, 59: *magicas superstitiones.* 2, 27. 6, 29: *magorum sacra.* 16, 30: *magicis sacris* (Anklage wegen Magie gegen die Tochter des Proconsuls von Asien im Jahr 66). Vgl. 2, 28: *tentatus ut infernas umbras carminibus eliceret.* Suet. Nero 34: *facto per magos sacro evocare manes et exorare tentavit.* Die mathematici befaßten sich mit Prophetie aus Sterndeutung, 2, 27: *Chaldaeorum promissa.* H. 1, 22: *genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax.* Für die Sel-

num principalis matrimonii instrumentum, habuerant; Poppäa aber war Θεοσεβής, Joseph. Antiq. 20, 8.), ihm vergleichen

bigkeit der Chaldäer und Mathematiker und ihre Eigenschaft als Gestirnkundige s. Philo 2, 441. (vgl. 601. ζητήμ. bei Aucher, p. 313.): τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἔθνους ὁ πρεσβύτατος γένους μὲν ἦν Καλδαίου, πατρὸς δὲ ἀστρονομικοῦ, τῶν περὶ τὰ μαθήματα διατριβόντων κτλ. 2, 84: Moses habe τὴν τῶν οὐρανίων Καλδαϊκὴν ἐπιστήμην gelernt. ταύτην καὶ παρ' Αἰγυπτίων ἐλάμβανε, μαθηματικὴν ἐν τοῖς μάλιστα ἐπιτηδεδόντων. 2, 417: τῆς ἐν τοῖς μαθήμασι Καλδαϊκῆς τεθρῆας. Die Sprache der heiligen Schrift nennt er chaldäisch 2, 138 f. 2. 3. 15. 27. 29. 169. 410. 412. 413. 415. 546. ζητήμ. bei Aucher, 207. 215. 237. 258. 356. 357. 398. 436. 440. 515. Nur 322: Hebräer und Chaldäer nennen dieselbe in ihrer Sprache Rebekka. Allein der Religion nach werden doch eben die Chaldäer von den Hebräern unterschieden, wie Suet. Tib. 36. die Mathematiker von den Juden. Wie schon aus Philo erhellt, daß die Mathematika, mit denen sich jene Chaldäer beschäftigen, astrologische sind, so heißen die von Vitellius vertriebenen Mathematici (Tac. 2, 62. Suet. 14.) bei Xiphilin 65, 1., Joann. Antioch. Archäol. in Cramer's Anecd. Paris. 2, 395. Astrologen, bei Zonaras 2, 142. Astronomen. Die beiden letztgenannten unterscheiden davon ausdrücklich die Goeten, die er gleichfalls vertrieben. Diese, von denen wir bei Josephus viel lesen, sind die Magier. Schon im 16. Jahr des Tiberius erging ein Senatusconsult de mathematicis magisque Italia pellendis (Tac. 2, 32.). Kam dies überhaupt in größerem Umfang zur Ausführung, so hatte es doch keinesfalls lange Nachwirkung, denn unter Claudius wurde dasselbe beschloffen (nur ohne magisque bei Tac. 12, 52.), und diesmal heißt das Consult ausdrücklich ein irritum, so daß es nicht auffällt, daß Vitellius von Neuem dazu schritt, aber von denselben ein übermüthiges Gegenedict erhielt, das ihm den Tod verflündete (Tac. 2, 62. Suet. Vitell. 14. Xiphil. 65, 1. Excerpta ed. Sturz. IX. p. 110. Zonaras und Joann. Antioch. a. a. O.). Im Begriff, davon zu sprechen, daß Poppäa die Mathematiker in ihr Vertrauen zog, sagt Tacitus, H. 1, 22: genus hominum, potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur. Obwohl sich also Rom mit diesen Leuten stets wieder verfeindete, konnte es dieselben doch nicht auf die Dauer entbehren, und besonders gegen einen gemeinsamen Feind mußten sie zusammenhalten.

Den Magismus schloß das Judenthum aus, die Astrologie konnte es, wie später das Christenthum that, zulassen. Daher das essäische Buch der Weisheit, zur Zeit der Bekehrung des Paulus geschrieben, die Zukunftsfunde aus Zeichendeutung als Weisheit rühmt 8, 8., während es „die Gaukeleien der magischen Kunst“ 17, 7. verachtet. Daher es ferner zu beachten, daß bei Poppäa, der Prophetin, von Mathematikern, nicht Magiern berichtet wird.

Daß dem Nero bei seinen Lebzeiten wirklich von Mathematikern die jüdische Messiaswürde vorgehalten worden, hat gar nichts Unwahrscheinliches.

prophezeit habe, obgleich ohne Zweifel die jüdischen Erwartungen Vielen bekannt waren. Ewald a. a. O. p. 48: *Messiae mox adventuri rumor tum temporis adeo Iudaeos Palaestinenses ob ipsam temporum qua premebantur angustiam invaserat* (mit Berufung auf Tac. hist. 5, 13. 1, 10. Suet. Vesp. 4. Ios. bell. 6, 5, 4.), *forsan et Christi mox reducis spem Christiani leviores tam late sparserant* (dies könne aus Tac. Ann. 15, 44., verglichen mit dem Römerbrief, gefolgert werden), *ut regis potentis e Palaestina prodituri rumorem Romam etiam venisse admodum sit probabile.* Und selbst im Leben des

Der Kaiser haßte Rom, das er für undankbar hielt, und man durfte glauben, daß er für einen Plan empfänglich sein werde, der ihm eine Operationsbasis gegen Rom verschaffte. So mochte denn eine Partei, welche, im Bewußtsein, daß ein jüdischer Herrscher derzeit unmöglich war, doch aber gegen die Herodiaden intrigirte, um statt der selbst abhängigen Fürsten lieber den römischen Kaiser unmittelbar an der Spitze eines jerusalemischen Staats zu haben, den Nero vermittelst der Poppäa bearbeiten. *Poppaeam dilexit unicum.* Suet. 35. Diese hielt sich aber eben eine Anzahl von Mathematikern. So mag der Plan, in den Orient zu gehn, veranlaßt gewesen sein, und man wird wohl richtig vernuthen, daß der von Tacitus gleich nach den Reiseanordnungen erzählte Brand Roms gleichsam die alte Residenz schon vorläufig vernichten sollte, und daß auch die daran geschlossene Christenverfolgung einer kaiserlich gesinnten Judenpartei zu Gefallen geschah, von der die Christen als staatsgefährlich angegeben werden mochten. Wir werden wenigstens dem Charakter der Poppäa, von welcher Tacitus (13, 45.) sagt: *huic mulieri cuncta alia fuere praeter honestum animum, kein Unrecht thun, wenn wir ihr auch die Vermittlung dieser Verfolgung zuschreiben* (wie, seit auch diese Anmerkung niedergeschrieben wurde, H. Lehmann in seinen Studien zur Geschichte des apostol. Zeitalters, Greifswald, 1856, S. 13 f. gethan hat). Gerade zur Zeit der Christenverfolgung war es, daß ihr Einfluß die Ernennung des Gessius Florus zum Procurator von Judäa durchsetzte. Dies geschah nämlich nach dem Artemisius 64 (Wieseler 89.), und Rom brannte vom 19. Juli an. Wie der Kaiser sich von ihr leiten ließ, zeigt auch das Beispiel Ios. 20, 8, 11: *Νέκωρ — τῇ γυναικὶ* (seine Gemahlin war sie seit Mai 62; sie starb 65) *Ποππηία, θεοσεβής γὰρ ἦν, ὑπὲρ τῶν Ἰουδαίων δεηθείσα χαρίζομερος.* Josephus selbst, eingeführt durch einen jüdischen Mimologen, erlangte durch sie die Freilassung einiger Freunde, und kehrte reich beschenkt zurück. Man möchte um so mehr wünschen, sich überzeugen zu können, daß diese Reise schon in's Jahr 63 und nicht erst 64 fällt, um ihn, der so manche Niederträchtigkeit auf sein Gewissen genommen hat, nicht in so verhängnißvoller Zeitnähe an der Christenverfolgung in der Judensippenschaft jener Dame zu sehn.

Nero kommt etwas vor, das beweist, er habe einen ähnlichen Gedanken im Sinne getragen. Kurz vor der Christenverfolgung erzählt Tacitus, Ann. 15, 36: *omissa in praesens Achaia, urbem revisit, provincias Orientis, maxime Aegyptum, secretis imaginationibus agitans. Dehinc edicto testificatus non longam sui absentiam et cuncta in re publica perinde immota ac prospera fore.* Und nach Sueton 40. glaubte er sich, nachdem er Britannien und Armenien verloren und beide wiedergewonnen hatte, *defunctum fatalibus malis*; so wird dort unmittelbar nach der Erwähnung des ihm verheißenen orientalischen und jerusalemischen Reichs berichtet. Warum sollte er nun nicht daran gehn, die Versprechungen des Schicksals zu benutzen, und einen Zug in den Orient vorbereiten, wie er es mit einer gewissen Feierlichkeit that? Als endlich seine Sache verspielt war, dachte er auch daran, wenigstens um die Präfectur Aegyptens zu bitten, Sueton 47. Aber auch wenn erst nach Nero's Tode jene Orakel bestimmter gefaßt sind, steht soviel fest, daß dem Kaiser, sei es vor, sei es nach seinem Tode, von irgend wem die messianische Herrscherwürde zugeschrieben ist. Wenn sich beweisen ließe, daß erst mit Vespasian, und zwar durch Josephus, dessen prophetische Auslegung auch Sueton 5. berichtet, jene Vorstellung von dem jüdischen Königreich, d. h. die jüdische Messiasidee, in der Weise nach ihrer staatlichen Wichtigkeit in das römische Bewußtsein getreten, daß sogar ein römischer Imperator dieselbe für sich hätte in Anspruch nehmen mögen, sei es auch nur als einen politischen Begriff, der für gewisse Kreise Geltung haben sollte, und daß es daher erst seit jener Zeit hätte angemessen erscheinen können, einem römischen Kaiser dasselbe zu verheißeln, wie die mathematici dem Nero gethan haben sollen, so hätten wir jenes Orakel der mathematici für eine Uebertragung aus späterer Zeit zu halten, und den Lebzeiten des Nero selbst abzusprechen. Wohl zu beachten ist aber, daß bei Suetonius in dem Orakel der Mathematiker zu Gunsten Nero's Orient und Jerusalem ebenso verbunden wird, wie bei Tacitus in dem Bericht über die durch jüdische Prophetie vorhergesagte Thronbesteigung Vespasian's, hist. 5, 13: *pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens,*

profectique Iudaea rerum potirentur. Ios. bell. 6, 5, 4: χρησιμὸς ἀμφίβολος ἐν τοῖς ἱεροῖς ἡννοημένος γραμμασι (der Juden), ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. Ἐδήλου δ' ἄρα τὴν Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν. Mag nun aber jenes Orakel der Mathematiker dem Nero wirklich geschehen, oder mag es erst nach seinem Tode hervorgetreten oder erfunden sein, so lehrt es doch nach allem diesen die genauere Betrachtung desselben, daß wir auch in ihm nicht den Anlaß finden können, aus welchem sich innerhalb des römischen Geistes der Glaube an Nero's Wiederkommen hätte zu bilden vermögen.

Auf jeden Fall lassen sich zwei Dinge zur Evidenz erweisen: 1) daß die christliche Antichristianisirung des Nero der Voraussetzung des Glaubens an sein Nichttodtsein oder sein Wiederaufleben gar nicht bedurfte, sondern davon unabhängig auf natürliche Weise entstand; 2) daß dagegen, galt Nero einmal als Antichrist, auch jene Vorstellung in christlichen Kreisen sehr leicht sich bilden und von dort aus auch unter die Heiden übergehen konnte in derjenigen Gestalt, in welcher wir sie wirklich finden.

Es war im Begriff des Antichrist ein Doppeltes zu unterscheiden. Einmal die gegnerische Natur der personificirten Bosheit, welche der Sache Christi und Gottes auf alle Weise zuwider agirt, der ἀντικείμενος, ἄνομος; sodann die pseudochristliche Heuchelei, wonach er das täuschende Schattenbild des Messias ist. Was ist nun wahrscheinlicher der Grund der Erhebung des Nero zum Antichrist: die erste Seite seiner gegnerischen Qualität und Wirksamkeit, oder die andere einer jedenfalls untergeordneten und nach der gewöhnlichen Ansicht, wonach er nicht an der Wunde gestorben sein soll, nur entfernten Aehnlichkeit mit dem Schicksal und Leben des historischen Messias? Man darf für die letztere, die gewöhnliche, Ansicht nicht die Apokalypse anführen. Denn sie meint nicht, daß er nicht gestorben sei, sie spricht ausdrücklich von einer Todeswunde und statuirt mithin in deren Heilung etwas dämonisch Wunderbares; sie nennt das Thier feind, dann nicht feind, dann feind*). Hingegen der erste,

*) Das Thier, das die Todeswunde erhält und von derselben geheilt wird, ist nicht Nero, sondern der römische Kaiserstaat, welcher vom Ende Nero's

so grausame, Verfolger der Christen, der wirklich infernalisches Dualen ihnen anthut, Verfolger namentlich der Apostel*), auch sonst

bis zum Antritt Vespasian's zwischen Tod und Leben hing (vgl. m. Abhandl. über Vf. u. Abfass. d. Joh. Apok. S. 26 f.). Dasselbe Thier, also wiederum nicht Nero, ist es, von welchem es 17, 8. heißt: *ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει*, und noch einmal: *ἦν καὶ οὐκ ἔστι καὶ πάρεσται*. Da nun nach V. 10. der sechste Herrscher in der damaligen Gegenwart *ἔστι*, nachdem die fünf von Augustus bis Nero bereits vergangen, so kann das Nichtsein des Thieres nicht jene durch die Todeswunde herbeigeführte Krisis sein, sondern das Nichtsein des Thieres fällt deutlich mit dem Sein seines sechsten Herrschers zusammen. Rom war nicht factisch die Weltmacht, so lange jene gigantische Revolution von Jerusalem aus dem Sechsten gegenüberstand. Dieser wird zusammen mit dem Siebenten von den fünf vergangenen als ein Paar unterschieden: *ὁ εἰς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὐπω ἦλθεν*. Das *ὁ ἄλλος* erinnert an 1 Chron. 7, 12. für Dan, den Stamm des Antichrist, welcher sich selbst für Gott ausgeben sollte, und an Jes. 42, 8. 48, 11., Ps. 16, 4. (Man möchte selbst daran erinnern, daß Dan Gen. 49. in die siebente Stelle gerückt ist.) *Ἐρχεσθαι* ferner ist das für den Messias solenne Wort. Die Gegenwart des Schreibenden war also erst die Adventszeit des Antichrist, und antichristlich war für die Christen die damalige, wie aus Josephus bekannt, in der belagerten Stadt fieberhaft erregte Messiaserwartung. Die Zeloten erwarteten die Apokalypse ihres Messias, die für Johannes die Apokalypse des Antichrist war, welche Paulus vorherverkündet hatte. Dieser Gipfel des Anomismus wird sich aber nur eine kurze Zeit oben halten können (*καὶ ὅταν ἔλθῃ, ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μέναι*), dann taucht die römische Weltmacht, die während der Zeit des Sechsten und Siebenten niedergehalten war durch jenen zur Herrschaft gelangten Pseudomesianismus, wieder auf, um nun als Achter, den das Thier nicht überleben kann, wie es die Sieben überlebte, gleichfalls in's Verderben zu rennen. V. 8. (s. oben) und V. 11: *τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν, καὶ ἐκ τῶν ἑπτὰ ἐστιν, καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει*. Mit dem Achten also, welcher derselben unchristlichen Gesinnung ist wie die sieben (*ἐκ* wie Evang. 17, 6. 14. 15. 16. und in den Briefen), geht auch das Thier selbst zu Grunde. Auf den Zeitpunkt dieses Unterganges und das Verhältniß der zehn Könige V. 12. zu diesem achten kommt es uns hier nicht an; es genügt, angedeutet zu haben, daß von einem Wiederkommen Nero's in den Stellen der Apokalypse, wo man es gefunden zu haben glaubte, nicht die Rede ist. Die einzige Möglichkeit wäre, daß es in dem *ἐκ τῶν ἑπτὰ ἐστι* läge, und dies zu übersetzen wäre: er, der Achte, ist einer von den sieben. Allein wenn die Sache sonst keinen Anhalt in dem Buch hat, so wird man nicht anstehen, nach johanneischem Sprachgebrauch so zu übersetzen, wie wir gethan haben. Keinesfalls aber würde Nero als der jüdische falsche Messias gemeint sein, denn dies war eben der Siebente, nicht der Achte.

*) Es ist aber überhaupt nicht einzusehn, was, zur Zeit der Abfassung der

in seinem Leben ein Ausbund aller scheusslichen Lasterhaftigkeit — konnte man in dem zukünftigen großen Gegner etwas Weiteres verlangen, als in diesem von aller Welt gefürchteten Scheusal vorlag, außer etwa neben ihm noch einen Träger für die pseudoprophetischen Functionen? Signete er sich aber wegen seiner vollendeten Ruchlosigkeit, wegen seines aller Welt eingeflößten Schreckens zum ἀντίτυπον δαιμόνιον des Messias, so mochten untergeordnete, mehr zufällige Momente sich leicht und bestätigend dem Bilde einfügen. Hingen ihm nicht die Parther an, Magog seinem Fürsten, bereit, für ihn das Schwert zu ziehen? (Tac. hist. 1, 2. Suet. 57.) Ist nicht seines Lebens Länge die Lebenslänge des Messias von Nazareth, beiderseits durch einen gewaltsamen Tod begrenzt? (Obiit secundo et trigesimo aetatis anno. Suet. 57.) War aber Nero die antichristliche Person, wie sollte das weitere Analogon des Wiederauflebens, des einstigen und baldigen Wiederkommens, um Alles zu verrichten und endlich dem göttlichen Gegner zu erliegen, fehlen? σημεῖα und τέρατα und δυνάμεις hatte er noch nicht gethan, sein Leben nach der Todeswunde war das Grund-σημεῖον. Verbergen ist er, wie Christus, vor den Augen der Menschen, um zu seiner Zeit aufzutreten. Ob wirklich auferstanden, ob nur wundervoll dem Tod entgangen? darüber variirt noch die spätere Tradition. Auf diese Art findet Verwandtschaft statt im unreinen Gegenbilde mit dem historischen Urbilde, aber eine solche, die den Abstand von diesem höhern doch auch hier übrig läßt. Eine zutreffende Analogie dieser Phantasiebildung nach dem Typus des Messias stellt die Apoka-

Offenbarung, noch vor der Zerstörung Jerusalems, besonders hätte dazu bringen sollen, eine Wiederkunft des Nero zu erwarten, da vielmehr das wirkliche Auftreten des Nero in antichristlichem Charakter nur auf die nahe Wiederkunft Christi selbst um so sehnlicher spannen mußte. Nero steht in feindlichem Verhältniß zu dem wiederkommenden Christus. Die Erwartung eines wiederkommenden Nero aber setzt die geschehene Wiederkunft Christi voraus, d. h. die Zerstörung des jüdischen Cultus und die Union der Judenchristen mit den Heidenchristen zur katholischen Kirche. Mit Recht erwartete man dann immer wieder, sobald das Vorgefühl des Endes des jedesmal gegenwärtigen Weltzustandes sich der Gemüther bemächtigte, eine συντέλεια τοῦ αἰῶνος, unter wesentlich denselben ewigen Gesetzen, zu denen die heilige Geschichte die stereotypen Schemata gab.

lypse dar in den zwei Zeugen, welche zur antimeffianischen Zeit auf die Ankunft des Messias vorbereiten sollen, die großen Gegenbilder der antimeffianischen Pseudopropheten (vgl. Ewald a. a. O. p. 50.) und, wie diese eine Caricatur, so wahre Ektypen Christi *).

*) Die beiden Zeugen sind Petrus und Paulus, als Moses und Elias des neuen Bundes geschildert. (Auf derselben Spur finde ich P. Lange, der in Herzog's Encycl. 1, 373. die Vermuthung ausspricht, die zwei Zeugen seien vielleicht die petrinische und johanneische Kirche.) Wie Moses gegen Bileam, streitet Petrus gegen den Magier, der Galiläer gegen den Samaritaner. Paulus aber, der Jude, dessen Feinde die Juden sind, gibt für sich selbst den Typus des gegen die Baalspaffen streitenden Elias, Röm. 11, 2 ff. Dieser trat vor Gott wider Israel mit der Anklage, daß es dessen Propheten getödtet, und auch ihm nach dem Leben stehet. Darum sollte ein Gericht ergehen über das Volk, aus dem nur siebentaufend gerettet werden sollten, die ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt. So, sagt Paulus, ist es auch jetzt: ein Rest der Juden wird gerettet werden, die Masse verfällt noch dem Gericht. Dieser Eliastypus ist der Schlüssel der Stellung, die Paulus nahm. Wie Elias zur Strafe des Volkes strenge Könige salbte über Syrien und Israel, die mit der Schärfe des Schwertes regieren sollten, so daß nur jene siebentaufend übrig blieben, aus demselben Gesichtspunkt ermahnt Paulus, der nicht nur auf sein römisches Bürgerrecht viel hält, sondern sich auch der Bürgerpflicht bewußt ist, die Christen zum Gehorsam selbst gegen einen Nero, um sie nicht mit als Schuldige in das Strafgericht zu verwickeln, das von Rom über das Judenvolk bevorstand. Gleich dem Elias trägt er sein prophetisches Evangelium über die Grenzen des heiligen Landes hinaus. Der Täufer war der Elias des Messias ben Joseph, Paulus war der Elias, der wiederkommen mußte, bevor der Messias als Sohn David's zur Reichserrichtung wiederkam; er war also auch jener wiedergekommene Johannes, dessen Bild der frühere Johannesjünger Offenb. 11. gleichfalls durchschimmern läßt, und welchem Paulus auch in den Tod der Enthauptung nachfolgte. Sowohl Paulus als Petrus aber liegen ermordet *ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης ἧτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη*. Die Kreuzigung war eine römische Strafe, und der römische Staat, getrieben von den Juden, die, schon als sie Jesum verdammt, in den Rang Aegyptens zurückgesunken waren (s. meine Typik, S. 72 f.), ist auch hier das große Sodom und Gomorrha, das, wiederum von jenem Aegypten aufgestachelt, die Christenverfolgung verschuldete. Ezech. 16., wo Jerusalem seine Hurerei mit Aegypten vorgeworfen wird, war Sodom seine jüngere Schwester genannt. Die gemeinsame Himmelfahrt des Petrus und Paulus nach dem Vorbilde des Moses und Elias, deren Entrückung nach Oben schon Philo, bei Aucher p. 59., zusammenstellte, vgl. Luc. 9, 28 f., ist ihre Verherrlichung in der, als der äußere Tempel dem Gericht des wiederkommenden Christus verfiel, durch vollere gegenseitige Anerkennung der Judenthristen und

Sie sterben, umgebracht vom Antichrist, und zwar, wird namentlich bemerkt, in dem geistigen Sodom und Aegypten, d. h. in der Stadt, wo auch der Herr gekreuzigt ist, sie stehen auf und fahren gen Himmel auf Wolken. So wird der Antichrist im Gegenbilde aus dem Himmel geworfen, wieder geheilt von seiner Todeswunde, um sein Teufelswerk zu vollenden und besiegt zur Hölle zu fahren.

Ausdrücklich erklärt Augustin den Glauben an Nero's Wiederkommen als entstanden aus dem Glauben an sein durch seine Thaten bewiesenes Antichristenthum. Civ. dei XX, 19. sagt er über das *mysterium iniquitatis* 2 Thess. 2: *Quidam putant hoc de imperio dictum fuisse romano, et propterea Paulum apostolum non id aperte scribere voluisse, ne calumniam videlicet incurreret, quod romano imperio male optaverit, cum speraretur aeternum. ut hoc quod dixerit „iam enim . . . operatur“ Neronem voluerit intelligi, cuius facta velut Antichristi videbantur. Unde nonnulli ipsum resurrecturum et futurum Antichristum suspicantur. Alii vero nec eum occisum putant, sed subtractum potius, ut putaretur occisus, et vivum occultari in vigore ipsius aetatis in qua fuit, cum crederetur extinctus, donec suo tempore reveletur et restitua- tur in integrum.*

Heidenchristen auf Grund jener beiden Apostel sich bildenden unirten katholischen Kirche, deren Prophet Johannes war.

Ein Zerrbild der Auferstehung des Herrn, dem seine Zeugen nachfolgen, läßt sich Simon der Magier (*Philosophumena* 6, 20.) lebendig begraben, um, wie er verspricht, am dritten Tage wieder aufzuerstehen, was natürlich nicht geschieht.

Paulus war Todtenerwecker gleich Elias. Seinen Eliasberuf hatte er wohl schon erkannt, als er zum Sinai ging. Gewiß hat Ewald richtig gesehen, daß der *κατέχω* Elias ist. Daraus aber folgern wir, daß der *κατέχω* Paulus ist. Er hält, weil sein Werk noch nicht vollendet, insofern den Ausbruch des Antichrist auf und damit die triumphirende Erscheinung selbst in den Wolken des Himmels, die den Geistesregen strömen. Man dürfte also sagen, daß er *κατέχω* sei auch dadurch, daß er *ἀνέσχευεν οὐρανόν*, Sir. 48, 3. Die allein hier zu Grunde liegende Bedeutung des *κατέχω*, den er hier nicht weiter erklärt, sondern ausdrücklich als den Lesern bekannt voraussetzt, ist aber die des *חָזַק* als Prophet, Jes. 62, 6. 21, 11. — Ganz besonders freut es mich, jetzt noch eine Verweisung auf Schelling 2, 4, 303. nachtragen zu können.

Wenn nun das Nachzittern des Nerobildes solche Wirkungen in den christlichen Gemüthern erzeugte: sollte es Schwierigkeiten haben, anzunehmen, daß diese Gebilde auch auf die Heiden übergingen? Wohl auch den *σεβόμενοι* waren die Hoffnungen der Juden bekannt, und vielleicht von ihnen unter die Heiden gedrungen; ähnlich nun auch die christliche Antichristfurcht. Und andererseits wäre, obgleich sich allerdings die historische Facticität jener Prophezeiung der *mathematici* in ein sehr scheinbares Licht stellen und selbst das *regnum hierosolymitanum* sich einigermaßen wahrscheinlich machen ließe, auch dann dieses *vaticinium* nicht hinreichend, um nach Nero's Tod den wirklichen Glauben an sein Wiederkommen zu erzeugen, nämlich innerhalb des römisch-heidnischen Bewußtseins zu erzeugen. Vergleichen wir, was Lucan von Nero sagt (*Phars. 1, 45—62**):

Wenn Du nach vollendetem Dienste

Spät zu den Sternen Dich schwingst, dann empfängt des erhabenen
Himmels

Königsburg Dich im Gejauchze der Welt. Ob das Scepter zu führen
Dich mag erfreun, ob auf Phöbus flammgesprühenden Wagen zu steigen,
Und der Erde, die nichts bei getauschtem Sonnengott fürchtet,

50. Wandelndes Licht zu spenden: es werden die Himmlischen alle
Gern Dir weichen; mit Recht dann überläßt die Natur Dir,
Welcher Gott Du willst sein, wo den Thron der Welten Dir setzen.
Doch nicht im Kreise des Bären den Sitz Dir wirst Du erwählen,
Noch wo entgegengesetzt des Mittags Pol sich herabsenkt,

55. Um herunterzuschau'n auf Dein Rom von schrägem Gesirne.
Wirst Du auf Einen Theil des unendlichen Aethers Dich legen,
Spüret die Achse die Last; die Gewichte der Wage des Himmels
Halte im mittleren Kreis. Klar bleibe des heiteren Aethers
Ganzer Bezirk, wo Du weisst; nicht Wolken verhüllen den Herrscher.

60. Dann wird das Menschengeschlecht entwaffnend sich rathen, was frommet,
Völker sich wechselseitig lieben; der Friede, gesandt durch den Erbkreis,
Schließe die eisernen Pforten des kriegesgeschäftigen Janus.

Es ist dies offenbar eine Verherrlichung, welche sehr gut eine römische Umschreibung der christlichen Messiasidee sein könnte. Sind ja sogar Züge darin, welche fast unmittelbar könnten herübergenommen zu sein scheinen von dem in den Himmel gegangenen Friedenskönige der Welt, von welchem damals auch in Rom mannichfach und selbst am Hofe mochte gesprochen werden.

*) Die Uebersetzung ist aus Schneckenburger's Manuscript.

(Gallio, der Proconsul Achaja's, bei welchem die Juden den Paulus, als dieser sich in Korinth aufhielt*), verklagten, war Bruder des Philosophen Seneca, des Erziehers**) des Nero.) Doch ist diese Apotheose dem römischen Geist nicht fremd***). Wir haben hier gar nichts als eine maßlose Schmeichelei, als leeren poetischen Bombast des Hofpoeten, der sich bald nachher in eine Verschwörung gegen seinen vergötterten Kaiser einließ. Von einer auch nur entfernt den Worten entsprechenden Uebersetzung ist weder beim Dichter, noch bei seinen Lesern die Rede gewesen. Mögen nun aber auch, was man höchstens annehmen könnte, hier Farben des christlichen Messiasbildes zu Grunde liegen: so würde auch für jene Prophezeiung der mathematici dasselbe nur gelten von jüdischen Messiaserwartungen, die sich etwa durch *σεβόμενοι* auch weiter verbreitet haben könnten. Aber eine Entstehung des Glaubens an Wiederkunft des Getödteten innerhalb des römischen Bewußtseins wäre damit in keiner Weise erklärt, sondern dieser Zug wiese immer auf einen christlichen Focus. Nero mußte schon der Antichrist sein, ehe dies von ihm geglaubt wurde. Wenn also statt des bloßen Bekränzens seines Grabhügels mit Blumen und statt ähnlicher Ehrenbezeugungen gegen den Gestorbenen Manche noch *edicta* publicirten quasi *viventis et brevi magno inimicorum malo reversuri*, so ist das letztere jener Todtenfeier gegenüber nicht aus dem heidnischen Bewußtsein hervorgegangen, welchem der Tod schlechtthin Tod war, und das auch bei der Kaiservergötterung kein Wiederkommen in Aussicht stellte †), sondern gerade, wie wir es bei Lucan sahen,

*) nach Wieseler, S. 118., vom Herbst 52 bis Pfingsten 54.

**) seit dem Jahr 49. Wieseler, S. 73. Erst im Jahr 62 ward sein Einfluß gebrochen. Derj. S. 83. Er mußte zu den Gegnern der Proselytenkaiserin gehören.

***) Man erinnere sich auch daran, daß Cajus, der nach dem Tode des Tiberius den Senat aufforderte, dem Verstorbenen himmlische Ehren zu beschließen, sein Testament aber für das eines Schwachsinrigen zu erklären, im Jahr darauf, als seine Schwester und Buhlerin Drusilla starb, sich es eine Million Sestertien kosten ließ, damit der Senator Livius Geminus schwöre; er habe mit leiblichen Augen gesehen, wie Drusilla gen Himmel gefahren und mit den Himmlischen verkehre; Verderben solle über ihn und seine Kinder kommen, wenn er lüge.

†) Als Paulus in seiner Rede auf dem Areopag von dem Mann zu

ein erhabenes im Himmel Bleiben dachte, wogegen die christliche Idee vom Fortleben des Johannes nach dem Ausscheiden aus der Mitte der Brüder eine Parallele bietet. Auch konnte schwerlich das allgemeine Gerechtigkeitsgefühl, die vox populi, zu solcher Vindicationserwartung treiben; Nero hatte doch durch seine spätere Regierungszeit allgemein ganz andere Gefühle gegen sich erregt als die der Sehnsucht; eben weil er seine Sache für ganz verloren halten mußte, hatte er sich umgebracht, und Suetonius schildert die Freude des Volkes bei der Nachricht von seinem Tode*). Waren es aber Gefühle der Furcht und des Abscheues, so haben wir diese am meisten zu suchen bei den Christen, welche Nero in Rom auf die bekannte Weise hatte behandeln lassen. Es muß mithin nur ein Nachzittern der Furcht gewesen sein, das von den Christen ausging, dann aber benutzt wurde von den Neronianern, d. h. pessimo quoque, von Solchen, die für sich die Rolle des Nero spielen wollten. Auf das bloße Gerücht hin, daß Nero nicht todt, sondern geflohen sei, hätte es kaum geschehen können, daß noch zwanzig Jahre später, zu einer Zeit, wo die Faction der Neronianer gar nicht mehr bestand, ein neuer Pseudonero auftrat, Tac. hist. 1, 2. Suet. 57., und unter den Christen wurde ja selbst nach den Antoninen noch ein Wiederkommen Nero's erwartet, Sibyll. VIII, 70 f. Nur als dem Anti- und Pseudomesias konnte dem Nero jene laut Sueton ihm zugeeignete

sprechen begann, den Gott von den Todten auferweckt, da machten sich die Einen sogleich darüber lustig, während Andere höflicher bemerkten, daß sie ihn später einmal darüber hören könnten. — Und Festus sagt, die Juden hätten gegen Paulus Einiges vorgebracht, was ihren Aberglauben und einen gewissen verstorbenen Jesus betreffe, von dem Paulus sage, daß er lebe — worauf der Römer sich nicht zu verstehen bekennt, 25, 19. 20.

*) Dio Chrysostomus sagt freilich um den Anfang des zweiten Jahrhunderts von Nero, nachdem er dessen Tod berichtet: *ὅν γε καὶ νῦν ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν, οἱ δὲ πλείστοι καὶ οἴονται, καὶ (καίπερ Verschlimmberung) τρόπον τινὰ οὐχ ἅπας αὐτοῦ τερννητός, ἀλλὰ πολλάκις, μετὰ τῶν σφόδρα οἰηθέντων αὐτὸν ζῆν*. 21ste Rede, p. 314. ed. Emperii. Bei dem gleichzeitigen Tacitus, hist. 1, 16., dagegen sagt Galba zu Piso: Nero a pessimo quoque semper desiderabitur: mihi ac tibi providendum est, ne etiam a bonis desideretur. — In der Octavia, unter den Werken des Seneca Tragicus, wo auch Poppäa, wenn Tacitus sie richtig beurtheilte, nicht zu schwarz gemalt ist, sagt der Schatten der Agrippina dem Nero sein klägliches Ende vorher, und es läßt sich von der Vorstellung jener Art von Scheintod nichts durchmerken.

dominatio Orientis und jenes regnum Hierosolymorum gelten, nur in den christlichen Vorstellungen kann die Wurzel der weit verbreiteten und lebhaften Sage liegen, daß derselbe aus dem Orient zurückkommen werde. Eben darum ist das Orakel der mathematici nur der von Sueton anticipirte und romanisirte Ausdruck des von der christlichen Volksstimme dem gestorbenen Nero zugewiesenen Charakters, wie denn die christliche Antichristologie der folgenden Zeit dasselbe entschieden so aufgefaßt haben und überhaupt noch weitere jüdische Messiaszüge dem Antichrist Nero geliehen haben muß. — Wie aber kommt es, daß jene Verkündigung bei Sueton gewissen mathematicis zugeschrieben wird? Ob nicht dieselben mit ihrem so geformten Ausspruch ein Nachklang entweder des Simon Magus waren, der also nach der christlichen Sage wirklich in Rom gewesen sein könnte, oder doch ein Nachklang der christlichen Vorstellung von einem Pseudopropheten, welcher dem Nero Weltherrschaft und Gottesehre bereiten sollte? Die vaticinia der wirklichen mathematici könnten so, wie wir sie haben, im Verlauf der Tradition vervollständigt worden sein durch jene christliche Vorstellung von der antichristischen Herrschaft.

Ist es aber nicht zu kühn, anzunehmen, daß christliche Phantasien über den Nero schon in so früher Zeit die bedeutende Wirkung auf die öffentliche Meinung im römischen Reich gehabt haben sollten, jenen Glauben an Nero's Nichtgestorbensein und baldige Rückkehr zu erzeugen, so daß noch mehrere Jahrzehnte hindurch sich Pseudonerone aufwerfen konnten? Vor Allem ist nicht zu vergessen, daß Nero eine Partei hatte, welche diesen Glauben in ihrem Interesse fand und selber auf künstliche Weise durch edicta quasi viventis nährte. Dann war es freilich immer nur ein Theil des von den Christen dem Nero Zugeschriebenen, was in den Volksglauben überging, nämlich die äußerlich politische Partie seines Antichristianismus, wobei sofort sein Tod als ein bloß vermeintlicher angenommen wurde. Wohl zu beachten ist (vgl. Ewald a. a. O. p. 50.), daß die Gegenden, wo die Erwartung am lebhaftesten war, und wo des falsi Neronis ludibrium um die Zeit des Todes Galba's zuerst die Gemüther erschreckte, Asia, Achaia, Tac. hist. 2, 8. 9., ganz vorzüglich von Christen bewohnt waren, und daß eben in Asien unter Galba die

Apokalypse entstanden. Aus dem Orient, woher man den Nero zurückerwartete, kamen der erste sowie der zweite Pseudonero, Tac. l. c. Suet. 57. Xiphil. 64, 6. Vener bat noch Tacitus, als sich seine Sache zu Ende neigte, *fidem suorum quondam militum invocans, ut eum in Syria aut Aegypto sisterent**).

Endlich aber läßt sich factisch zeigen, daß allerdings schon messianische, sowohl jüdische als christliche, Ideen mehrfach unter die Römer übergingen und Ursache eigenthümlicher Mythen wurden. Domitian, nicht uneingedenk jenes Königs, der aus dem Orient kommen sollte, verhörte einige Leute aus dem Geschlechte David's und Jesu, die bei ihm angegeben waren, als ob sie nach der Herrschaft strebten, ließ sie aber als ganz geringe, ungefährliche Leute laufen, Hegeßipp bei Euseb., Kirchengesch. 3, 19. 20. Als Sohn des Vespasian auch Erbe der Drakel, die einst dem Vater Glück verkündet hatten, glaubte er also, daß der Königstitel, mit dem Christus von den Seinen bezeichnet wurde, die Sicherheit des römischen Imperators bedrohe. Vielleicht beruhte der Befehl, daß die übliche Tempelsteuer der Juden für Jerusalem fortan dem Capitol zufallen solle, Ios. bell. 7, 6, 6. Suet. 12., gleicherweise auf der Ansicht, daß der Kaiser der durch die alten Gottesprüche verkündete Erbe des Heiligthumes sei. Vielleicht ist ferner hieher zu rechnen, daß von Titus gesagt wird, Suet. 7: *Denique propalam alium Neronem et opinabantur et praedicabant*. Geht dies im Sinn der Spätern und des Sueton selbst, der das Gewicht des Ausdrucks abschwächt, zunächst auch nur auf den gefürchteten Charakter des Titus, in welchem die Juden ganz besonders den zerstörenden antimesianischen Armilus fanden, so fragt sich doch, ob die, welche den Titus so nannten, nicht schon Bezug nahmen auf die in der Apokalypse nach einer Deutung enthaltene Rechnung, wonach eben auf Vespasian Nero als der Antichrist wiederkommen soll**),

*) Ein zwischen diesen beiden unter Titus auftretender Pseudonero, Namens Terentius Maximus, nahm, woran auch Nero gedacht hatte, Suet. 47. seine Zuflucht zu den Parthern, Zonaras, p. 578., und Cramer, anecd. graec. Parisiens. vol. 2. p. 27.

**) Es war mir für meine Abhandlung über Vf. und Abfassungszeit der Joh. Apokalypse S. 26. entgangen, daß auch Schnedenburger diese in seinem Programm unter Galba geschrieben sein läßt. Er sagt dort p. 12: *Scriptus*

besonders da ohne des Titus Verschuldung aus einigen Anlässen das Gerücht entstand, Suet. 5., daß er, vom Vater abfallend, Orientis regnum sibi vindicare tentasset, was an die aus Sulp. Sev. erwähnte Vorstellung erinnert, wonach der König Jerusalems und des Morgenlandes dem römischen Kaiser entgegengesetzt wurde. Dem Vespasian hatte Iosephus noch bei Lebzeiten des Nero die römische Kaisermürde vorherverkündet, indem er das, was die heiligen Schriften von dem Messias als Kriegshelden zu verkünden schienen, in seinem tapferen und durch das Schicksal begünstigten Besieger, welcher bestimmt schien, die jüdische Realisirung der Messiaserwartungen gründlich zu hintertreiben, erfüllt fand. Bell. 4, 10, 7. 6, 5, 4. Gewiß handelte Iosephus dabei in gutem Glauben, war es doch die *εἰμαμένη* selbst, die Jerusalem in die Gewalt des römischen Feldherrn zu geben im Begriff war, und damit demselben nach der dazumal verbreiteten Volksmeinung die Weltherrschaft anbahnte. Doch gab er durchaus nicht die Hoffnung auf, daß das schwere Scepter Roms sein Volk läutern und zur Vollkommenheit reifen lassen werde, sondern hielt ohne Zweifel fest an der Erwartung, daß nach den Römern das Reich an die durch Leiden gebesserten und geheiligten Juden kommen werde*). Von Vespasian hat uns Tacitus selbst einen Zug aufbehalten, der fast so vorkommt wie eine künstlich veranstaltete Vindication einer Messiasqualität. Als Vespasian bereits den Imperatorentitel angenommen hatte, und damit umging, sich im Morgenland eine feste Basis der Opera-

est hic liber post mortem Neronis sub Galba, cui successurum forte Vespasianum sumebat, quem deinde Nero iterum excepturus sit. Ita saltem explicandam arbitror rationem illam mysticam. De Othone et Vitellio auctor ab arena rerum gerendarum paulo remotior silet. Vespasianum Galbae successurum esse seni scriptor tum praesagire poterat, aequae ac Iosephus iam vivente Nerone illi imperium promisit. Vgl. Tac. hist. 1, 22. Ich bleibe indessen bei dem, was ich in der genannten Abhandlung zu erweisen gesucht habe, wonach Johannes als Datum der Conception der Offenbarung den Auferstehungstag (*ἡ κυριακή ἡμέρα*) des Jahres 70 gibt, also den 17. Nisan, der in jenem Jahr (nach v. Gumpach's Tafeln, altjüd. Kalender, S. 361 f., berechnet) Montag den 16. April mit Sonnenuntergang begann, so daß der Auferstehungstag — Jesus auferstand am 17. Nisan vor Sonnenaufgang — im Jahre 70 auf Dienstag den 17. April fiel.

*) Vgl. Wieseler über die 70 Wochen Daniel's, S. 146. 147.

tionen gegen Rom zu sichern, zu einer Zeit, wo Josephus schon in seinem Gefolge war, begab sich Vespasian nach Aegypten. Dort fällt ihm ein Blinder zu Füßen, von Serapis ermahnt, und bittet um Heilung seines Auges durch Bestreichung mit Speichel. Ein Anderer mit lahmer Hand wünschte von seinem Fuß berührt zu werden, ebenfalls auf des Gottes Rath, damit seine Hand sich bessere. Vespasian — *cuncta fortunae suae patere ratus* — geht lächelnd, im Beisein einer gespannten Menge, darauf ein. *Statim conversa ad usum manus ac caeco reluxit dies.* Dies führt Tacitus, hist. 4, 51., an als Zeichen von *coeli favor* und *numinum inclinatio* in *Vespasianum*. Sueton c. 7. hat statt des an der Hand Kranken einen *debilem crure* — gerade so, wie dieselben Wunder im Neuen Testament behandelt werden. (Uebrigens ist bei der Erwähnung des Serapis zu beachten, daß die Römer ägyptische und jüdische Religion verwechselten. Tac. A. 2, 85. Suet. Tib. 36.) Diese Zeichen zu thun, ist offenbar eine messianische Function, die, bis auf den Speichel, fast wörtliche Wiederholung ist von zwei Wundern Christi, Mark. 2, 3 f. 3, 1 f. 10, 46. Joh. 9, 6., — die Erfüllung prophetischer Sprüche, Jer. 31, 8. Jes. 35, 5. 6., vgl. Matth. 11, 5., und ein allgemein angenommenes Merkmal der messianischen Zeit, Gfrörer a. a. O. 2, 251. Sibyll. I, 354: *βλέψουσιν δέ τε τυφλοί ἀτὰρ βαδίσοντοί τε χωλοί.* Man muß sich erinnern, daß der Präfect von Aegypten, Tiberius Alexander, welcher sich ganz besonders dem Vespasian für seine Thronbesteigung förderlich erwies, Tac. hist. 2, 79: *initium ferendi ad Vespasianum imperii Alexandriae coeptum, festinante Tiberio Alexandro*, vgl. Joseph., bell. 4, 10, 6., ein jüdischer Apostat war, der sich nicht scheuen mochte, die Prophetenauslegung eines Josephus durch die That zu bestätigen, indem er jene Heilscene vorbereitete, und so dasjenige, was *novo principi*, wie Sueton (c. 7.) sagt, noch fehlte, *auctoritas et quasi maiestas quaedam*, verschaffte. Offenbar sollte Vespasian als Gründer einer neuen Dynastie eine göttliche Legitimation, den Beweis einer göttlichen Ausrüstung seiner Person geben*). Es galt besonders, die wegen

*) Ich mache noch aufmerksam auf ein Edictum Tiberii Iulii Alexandri, das derselbe nicht lange zuvor unter Galba erlassen, Böckh, corp. inser. vol. 3. p. 445 sq. Nachdem J. 16. u. 25. vom *θεός Σεβαστός* d. h. Augustus die Rede,

des jüdischen Krieges ihm nicht zugeneigten Gemüther der Juden zu gewinnen, von denen ganz Aegypten, besonders aber Alexandria voll war, und deren Hülfe sich einst schon Cäsar im alexandrinischen Kriege bedient hatte, Ios. Ant. 14, 8, 1. Wie viel aber dem Vespasian auch daran liegen mußte, in Aegypten festen Fuß zu haben, erhellt leicht aus der Lage des Landes und der Dinge; auch der Kornzufuhr nicht zu vergessen, Tac. Ann. 2, 59. Ios. bell. 4, 10, 5. Daß er aber jüdische Prophetie sich zu Nutzen machte, kann nicht verwundern, da er auch anderweitig Orakel befragte, Suet. 5.; sein Glück sowohl wie manche Vorzeichen und die Verkündigung des Iosephus erweckten in ihm den Gedanken, *ὡς οὐ δίχα δαίμονιον προνοίας ἄρπαιτο τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ δικαία τις εἰμασμένη περιάγοι τὸ κρατεῖν τῶν ὅλων ἐπ' αὐτόν*. Ios. bell. 4, 10, 7. Auch Titus sagte: principatum fato dari, Suet. 9., indem er die Prophezeiung des Iosephus, in welcher er mit einbegriffen war, nicht vergessen hatte. Auch die Berenice, die Schwester des jüngeren Agrippas, war in Rom für ihn thätig (Tacit. hist. 2, 81. Vgl. Drelli zu 2, 2.); sie mochte ihn auch für die wahre Erfüllung der messianischen Weissagung halten, wie sie das sadducäische Geschlecht der Herodiaden brauchen konnte. Dafür, daß die Freunde des Claudius nicht wünschten, daß Agrippa dem Ersten, der sehr prachtliebend und bei den Juden außerordentlich beliebt war, sein Sohn in der Herrschaft folge, hat Iosephus, Ant. 19, 9., schwerlich die richtigen Ursachen angegeben. Man wird vielmehr annehmen dürfen, man sei besorgt gewesen, der Sohn werde, in des Vaters Fußstapfen tretend, sich der Religion bedienen, um die Herstellung jenes jerusalemischen Reiches zu betreiben. Darum wurde das Land confiscirt und der Erbe anderweitig abgefunden. Dem

heißt es B. 26 f.: *ὡς ὁ θεὸς Κλαύδιος ἔγραψεν*, und weiter: *πρὸ τοῦ τὸν θεὸν Κλαύδιον ἀπολῦσαι* — der Präfect wußte also die Idee eines sterblichen Gottes, vielleicht in bewußtem Gegensatz gegen das junge Christenthum, für römische Zwecke zu verwerthen. Noch einmal das *τοῦ θεοῦ Κλαυδίου χάριτι*. Der Gnade des Gottes Claudius verdankte der Apostat die Statthalterschaft Judäa's, unter Nero nahm er im syrischen Heer eine hohe Stellung ein, und erhielt dann die Provinz Aegypten, wo sein Vater Alabarch gewesen, und dessen Bruder, sein Onkel Philo, so kräftig gegen imperatorische Theomanie aufgetreten war. Auch Galba's Imperium scheint er (ib. p. 311.) vorbereitet zu haben.

Claudius, der die impulsore Chresto anhaltend tumultuirenden Juden aus seiner Residenz auswies, konnten die politischen Träume der Juden nicht wohl gleichgültig sein. Ja schon seit der Verklagung Christi muß den Römern die jüdische Messiasidee bekannt geworden sein, und es war nicht Sache der Römer, etwas geringzuschätzen, was zur Ruhestörung in den Provinzen führen konnte. Möglicherweise könnten selbst schon zu Augustus' Zeit Weissagungen über den Messias der Juden oder Aehnliches, was unter den Völkern des Orients umlief, in Rom bekannt gewesen sein. Die sibyllinischen Orakel nämlich wurden von überall her gesammelt, Tacit. Annal. VI, 2. Ob aus solcher Quelle das Gedicht des Virgil an Pollio Farbe und Ansichten erhalten, kann nun zwar bezweifelt werden, doch scheint der Dichter geglaubt zu haben, daß morgenländische Sprüche den Augustus vorhervorfündigten. Aeneid. VI, 799: *Huius in adventum iam nunc et Caspia regna Responsis horrent Divum et Maeotia tellus, Et septemgemi turbant trepida ostia Nili.* Raum in Abrede stellen läßt sich aber, daß den Mythen, mit welchen die Ehrfurcht einer späteren Zeit den Augustus und den Cäsar schmückte, christliche Erzählungen von Jesus dem Messias zu Grunde liegen. Statt die untergeordneteren Aehnlichkeiten der römischen Fabel mit der evangelischen Tradition einzeln durchzuführen (z. B. die Träume und Erlebnisse der Aeltern des Augustus, Suet. 94: des verlorenen Kindes Wiederfindung in einem hohen Thurm, der Vorfall, daß auf sein Gebot die Frösche schwiegen, des Catulus Traum vom Liegen des Knaben in gremio Iovis [*εἰς κόλπον πατρός*], Cicero's Traum, daß Jupiter dem an goldner Kette vom Himmel herabgelassenen Knaben eine Geißel übergeben, und desselben, der gleichsam die Stelle Simeon's vertritt, Begegnung mit dem im Gesicht Geschaute), wird es genügen, besonders zwei ausdrücklich zu vergleichen. Zunächst Cäsar's Traum, worin er *ea quidem nocte cui illuxit dies caedis ipse sibi visus est interdum supra nubes volitare, alias cum Iove dextram iungere*, Suet. 81. Wie nahe kommt dies dem Worte Jesu: von jetzt an werdet ihr den Menschensohn sehen gefessen zur Rechten der Macht und kommend auf den Wolken des Himmels*)! Und

*) Diese Art der Erscheinung des Messias gehörte ja schon nach Daniel zu den vorchristlichen Erwartungen.

von der Entreißung des Christkinds aus dem auch ihm drohenden bethlehemitischen Morde sehen wir gleichsam einen Reflex in der Erzählung über Augustus: ante paucos quam nasceretur mensis prodigium Romae factum publice, quo denunciabatur regem populo romano naturam parturire: senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur, Suet. 94.

Wir gehen also nach allem diesen sicher genug, wenn wir den Glauben an Nero's Wiederkunft aus christlicher Quelle ableiten und für seinen Ursprungsgrund den jenem beigelegten antichristlichen Charakter halten, um so mehr, als das heidnische Bewußtsein selbst jene Vorstellung vom leiblichen Wiederkommen in keiner Weise erzeugen konnte*).

Verhält es sich aber also, dann kann gar nicht daran gedacht werden, in dem *ἀντιχρίστος* des Paulus eine Beziehung auf den

*) Zur Ergänzung weist Baur Jahrb. 1852. S. 327. 328. mit Recht darauf hin, daß andererseits der christlichen Vorstellung von römischer Seite etwas entgegenkommen mochte, woran sie sich leicht anknüpfen konnte. Wer habe besser als Nero, der überall, wo er austrat, durch das Excentrische, Chimärische, Colossale seiner Erscheinung zu imponiren gesucht, sich geeignet, die Rolle des Antichrist zu übernehmen? Wußte man ferner, daß Nero wirklich etwas Geheimnißvolles in Beziehung auf den Orient im Schilde führte (Baur verweist auf die beiden auch von Schnedenburger, s. oben S. 447., angeführten Stellen Tac. Ann. 15, 36. Suet. 47.), so habe die christliche Sage bei dem römischen Volk um so leichter Anklang finden können, weil man über seinen Tod noch Zweifel hegen konnte, und so überhaupt auf seinem plötzlichen Verschwinden von dem Schauplatz, auf welchem er eine so eigenthümliche Rolle gespielt hatte, noch ein räthselhaftes Dunkel liegen mußte in einer für *secretae imaginationes* (nach des Tacitus Ausdruck) so empfänglichen Zeit. Wir machen noch auf das Wort des Nero aufmerksam, welches er, als eine Provinz nach der andern abfiel, ausrief, Suet. 42: „actum de se” pronuntiavit consolantique nutriculae et aliis quoque iam principibus similia accidisse memoranti „se vero praeter ceteros inaudita et incognita pati” respondit, „qui summum imperium vivus amitteret”. Er wurde nun auch darin als einer hingestellt, dem noch unerhörtes begegne, daß er imperium redivivus recuperaret. Daß ihn jenes Gefühl, schon bei seinem Leben abgethan zu sein, besonders quälte, zeigt sich auch in seiner Antwort auf die Aufforderung eines seiner Begleiter bei der letzten Flucht, sich in einer Sandhöhle zu verbergen: negavit se vivum sub terram iturum, Suet. 48. Kurz bevor er sich mit Hülfe des Spaphrodit die Kehle abschnitt, hatte er noch die Schärfe seiner beiden Dolche geprüft, und dieselben mit den Worten nondum adesce fatalem horam wieder eingesteckt, ib. 49. Erat illi aeternitatis perpetuaeque famae cupido, ib. 55., und was er wollte, hat er bisher denn auch erlangt.

Nero zu finden. Einmal fehlt bei Paulus jede Beziehung auf den wiederkommenden Antichrist, was bei dem neronischen Antichristenthum wesentlich ist. Sodann wußte gerade die jenem paulinischen ἀντικείμενος gegebenen Prädicate und Züge die christliche Vorstellung schon anfangs nicht mit dem historischen Nero zu vereinigen, sondern stellte ihm deshalb als Träger von jenen einen falschen Propheten zur Seite (Apokal.), und später unterschied sie den eigentlichen Antichrist noch von Nero, den sie einmal in diese Sphäre aufgenommen hatte, und nun jenem gegenüber etwa die Rolle des jüdischen ben Joseph*), des sterbenden Messias, und zwar des von der Hand des Antichrist sterbenden, spielen ließ, während der eigentliche Antichrist den jüdischen Messias machte, der in Jerusalem, dem entweihten Sitz der Theokratie, seine Residenz nehmen sollte, den Varchochba. Vgl. oben aus Sulpicius Severus.

Kann also von einer Beziehung der paulinischen Stelle auf Nero gar nicht die Rede sein, so müssen ihm andere Zeitbilder zu seinem, nicht mit neronischer Gewaltthat, sondern mit dämonischen Zauberkünsten ausgestatteten ἀντικείμενος vorgeschwebt haben. Dem Kern der urchristlichen Antichristologie lag der alttestamentliche Zug von dem grausamen, gottfeindseligen Herrscher fern, bis die mit Nero gemachte Erfahrung auch jenen wieder aufgreifen ließ, ohne daß er jedoch jemals in das Personbild des eigentlichen Antichrist verarbeitet worden wäre, dessen geistigere Züge Paulus hier beschreibt.

Damit fällt zugleich jeder vom ἀντικείμενος als Nero herge-

*) Während Judäa den Messias als Löwen aus Juda, als Sohn David's, als König in aller Herrlichkeit erwartete, hoffte man im Gebiet des nördlichen Reichs auf einen Erlöser aus dem Hause Ephraim, einen Jesus, Sohn Joseph's, wie jener, der Israel wirklich einführte in das gelobte Land, und den man zur Unterscheidung von Andern Ἰησοῦς Ναυή, d. i. נביא, nannte, einen Propheten, welcher leiden sollte von seinen Brüdern, wie sein Stammvater, ein geduldiges Lamm.

Die Erwartung der Wiederkehr Nero's konnte unter Juden, gestützt auf Daniel 4, 23., sich zu einer Erwartung der Rückkehr des bekehrten Nero gestalten. Der Messias kam zuerst als Galiläer in Knechtsgestalt, aber als Sohn David's erschien er bei seiner Wiederkunft in königlicher Machtvollkommenheit. Vgl. Berthold, christol. Iud. §. 17. Gfrörer a. a. O. 2, 231. 258 f. Deutsche Morgenl. Zeitschr. IX. S. 791 f.

nommene Zweifelsgrund an der Authentie des zweiten Thessalonicherbriefes hinweg.

Indem wir auf diese Weise die Authentie desselben gerade mit Zuhülfenahme der darin ausgesprochenen Antichristvorstellung vindiciren, so scheint dieser Gewinn erkaufte mit einem großen Verluste, nämlich, um es kurz mit de Wette auszusprechen, mit der Einsicht, daß Paulus hier eine durchaus irrthümliche Vorstellung gehegt und vorgetragen habe, daß er über die Grenzen des menschlichen Wissens von der Zukunft hinausgeschritten sei, und einen in sich unhaltbaren Begriff als einen wahren voraussetze, dessen künftige Realisirung er selbst irrig erwartete.

Allein auf diese Anklage ist eigentlich auch schon geantwortet durch dasjenige, was de Wette bemerkt, daß nämlich dem Paulus und seinen Zeitgenossen diese Personification des Christo widerstrebenden Bösen nur die Form war, eine Idee zu denken. Gerade in gleicher Weise müßte man auch alle Prophetien, selbst die meisten messianischen des Alten Testaments, für Irrthum erklären, da die wirkliche Erfüllung in Christus den alten Formen keineswegs wörtlich entspricht.

Daß Paulus, wie sich wahrscheinlich ergab, den Typus der antichristlichen Opposition unter Gestalten, wie sie seine Zeitverhältnisse darboten, dachte, das stellt ihn ebenso parallel den alttestamentlichen Propheten. Das ist gerade das Wesen der Prophetie und die Natur der prophetischen Perspective, welche das Ferne, aber gewiß Eintretende, als nahe schaut, unter Formen des Bewußtseins der Gegenwart. Wenn man hier von Irrthum sprechen will, so ist's derselbe Irrthum, wonach die Parusie Christi sehr nahe erwartet wurde. Allein gerade im Gegensatz zu dieser Zeitmeinung des Urchristenthums enthält die Antichristprophetie des Thessalonicherbriefes ein Moment, das geeignet war, das Irrthümliche in jener zu rectificiren, wie denn auch gerade mit Absicht und Bewußtsein Paulus dieselbe berichtigt, indem er hinweist auf etwas, was noch vorhergehen müsse, und was jetzt noch nicht eintreten könne. Zeitbestimmungen, namentlich die Zeitbestimmung des definitiven Abschlusses der Kirche zur *βασιλεία*, zu wissen, lag gar nicht in der Aufgabe des Apostelamts, nicht in den Prärogativen der apostolischen Ausrüstung, Apostelgesch. 1, 7., sondern das Reich zu verkündigen, die Welt darauf vorzubereiten, die

Verufenen dazu zu sammeln. So sehr nun auch Paulus mit den Andern gegenüber von unsern, durch Jahrtausende belehrten, Ansichten eine sehr beschleunigte Entwicklung der Kirche, einen sehr nahen definitiven Abschluß erwarten mochte: so stand ihm doch ebenso fest, daß diese Entwicklung ein Proceß sei, der seine nothwendigen Momente und Stadien durchlaufen müsse, und nicht vollendet sein könne, bis sein Princip nach allen Seiten hin und durch alle Gegensätze hindurch realisirt sein werde. Als daher die Thessalonicher in ihrer gegenwärtigen *ἁλψις*, durch die fromme Phantasie des Gemüths verleitet, die Welt schonreif finden wollten, obgleich selbst darüber erschrocken, so entwickelt Paulus an dem populären Typus der jüdischen Tradition, welcher jene Wahrheit in sich schloß, die ihnen nöthige Belehrung. Er zeigt, daß viele andere und tiefere Gegensätze sich noch gegen das Christenthum erheben müssen, ehe die Aufgabe desselben historisch abgeschlossen sein könne, nämlich der Grundgegensatz, da das absolut gottfeindliche Princip sich bis zur vollendeten Scheingleichheit mit dem Princip des Christenthums werde entwickelt haben, und in dieser trüglischen Gestalt ihm entgegentreten, gleichsam seine Rolle sich vindiciren werde. Jedoch nur die Anfänge zu solchem Kampfe sieht er in der Gegenwart; das volle Hervortreten erschien ihm aber noch gehemmt durch ein nicht näher bezeichnetes *κατέχον*, dessen Entfernung ebenfalls erst stattfinden müsse, ehe jener höchste Gegensatz wirklich werden könne. Mochte nun auch Paulus selbst in seiner eigenen Vorstellung, wodurch sich ihm die Anschauung jener Wahrheit vermittelte, haften bleiben an Objecten, wie sie aus seiner Gegenwart ihm entgegentraten, mochte er auch den Kampf des christlichen Principis sich zur absoluten Erschöpfung steigend denken unter solchen Trägern und Factoren, wie sie die damalige Betrachtung geschichtlicher Verhältnisse ihm darbot, Verhältnisse, in welchen er das Antichristliche bereits erkannte: so benimmt dies so wenig, als die verhältnißmäßig wohl zu kurze Zeit, welche er der Entwicklungsperiode überhaupt zu lassen scheint, seiner Grundanschauung selbst an Wahrheit, sondern er steht damit ganz auf dem Boden der prophetischen Perspective, wie die Propheten des Alten Testaments. Ja gerade unsere Stelle gibt ein sehr lehrreiches Muster für den Begriff der Prophetie als Weissagung. Wenn man die letztere mit Fuß

definiert als die im Lichte des pneumatischen Standes tiefer und schärfer gewordene Erkenntniß der irdischen Begebenheiten, Zustände und Verhältnisse, beruhend mithin auf der tieferen Einsicht in das Verhältniß des Bösen im Menschen zur Gnade Gottes, des Betrugs zu der Wahrheit: so gehört dazu nicht nur eine Erkenntniß dieses Verhältnisses an sich, sondern auch der Bewegungen und Entwicklungen desselben, nicht bloß des Erfolgs, sondern auch der zu diesem führenden Momente. Und die Vorherhersagung ist nicht nur der allgemeine Blick in die Zukunft, welcher Gottes Wahrheit endlich siegen, das Böse und sein Trug vernichten sieht, sondern es ist ein Vorherhersagen auch der Momente und des Ganges, und zwar namentlich auch desjenigen Erfolgs, bis zu welchem sich manches der Erfüllung des göttlichen Heilsplanes widerstrebende Moment entwickelt, welcher aber doch durch die von dem Weissagenden erkannte und besessene tiefere Wahrheit überwunden wird. Gerade hiefür bietet des Paulus Prophetie von dem Antichrist ein lehrreiches Beispiel dar. Die Züge, welche er dem traditionellen typischen Bilde leiht, und in welchen er das Wesen jenes Gegensatzes sich aussprechen läßt, sind von der Art, daß die spätere Entwicklung der Kirche in denselben immer wieder das Antichristische jeder Periode erkennen kann, und stellen somit prophetische Formen dar, deren jedesmalige Auslegung für die Standpunkte des Bewußtseins verschiedener successiver Zeiten demselben *πνεῦμα* anheimfällt, welches auch dem persönlichen Bewußtsein des Paulus jene bestimmten Züge aus dem Chaos jüdischer Phantasien ohne eigene Reflexion und Absichtlichkeit der Wahl einverleibte, und sich gerade in der objectiv-ideellen Wahrheit und Bedeutsamkeit derselben als das den Apostel bestimmende *πνεῦμα Θεοῦ* beurfundet, das ihn in historischen Zuständen seiner Zeit das Wesen der antichristischen Macht, sowie die ihn widerstehenden Schranken erkennen ließ.

Die fast in allen Epochen der Kirche geschehene Anwendung der Prophetie vom Antichrist auf bestimmte Erscheinungen der jedesmaligen Gegenwart (Papst — Napoleon — moderne Selbstvergötterung, Cultus des Genius) erscheint also, in Verbindung mit der stets daran geschlossenen Erwartung der Parusie, im Allgemeinen nur als die wohlberechtigte Fortsetzung des Processes, den wir im apostolischen Bewußtsein selbst vorgehn sahen.

Es ist eine Uebung der christlichen *νοήσις*, das Christo Widerstrebende jeder Zeit als solches zu erkennen, und daher die Vernichtung desselben ideell zu vollziehen, dagegen der helfenden, steigenden Nähe des Herrn, seines Kommens, bewußt zu sein. Das objectiv Irrthümliche daran corrigirt immer am besten die Zeit; wichtig ist nur, daß subjectiv diese *νοήσις* und Erwartung rein sei und wahr.

Die Nothwendigkeit des Sühnens Christi *).

Von Wolfgang Friedrich Geß in Basel.

Von der Weise, wie die Versöhnung geschehen ist, und von der Möglichkeit der Stellvertretung Christi für die Menschheit haben wir in der vorigen Abhandlung geredet: dritten Bandes viertes Heft. Der Menschensohn hat den Fluch, den wir Sünder unheilig tragen, heilig getragen, in thatsächlicher Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit. Hiedurch hat er im Namen der Menschheit die menschliche Sünde verurtheilt, gerichtet, den entheiligten Namen Gottes geheiligt. Kraft dessen kann zu Ende kommen das Richten Gottes über die Sünder, welche, was Jesus vollbracht hat, sich aneignen, denn es ist zu seinem Ziele gekommen. Das ist die Weise von Christi Sühnen.

Konnte denn aber der souveräne Gott sein Richten über die Sünde nicht beendigen, wenn nicht der Fluch, den er an die Sünde geknüpft hat, zuvor thatsächlich getragen war? Wo liegt für die Souveränität Gottes die Unmöglichkeit, das Gericht zum Ende zu bringen, ehe es durchgelitten, heilig erlitten ist? Außer Gott kann sie nicht liegen, sonst wäre er nicht souverän, also nicht Gott. Wie kann sie aber in Gott selber liegen, wenn Gott die Liebe ist? Kann in Gott etwas liegen, welches ihn hinderte, als die Liebe zu handeln?

Wir stehen an dem alten Problem der Nothwendigkeit des Sühnens Christi. Der Zweifel an ihr erhebt sich von den verschiedensten Seiten. Der Masse der Aufgeklärten gehört

*) Vgl. Jahrb. 1857, S. 679 ff., und 1858, S. 713 ff.

die Nothwendigkeit der Sühnung unter die kirchlichen Lehren, über welche die Bildung sofort hinausführen müsse. Auf dem Missionsgebiete ist der Einwurf, daß Gott, wenn er „allmächtig“ sei, die Sünde ohne vorherige Sühnung vergeben könne, eine der gewöhnlichsten Gegenreden denkender Heiden. Wichtiger als dieses Räsonniren des natürlichen Menschen ist es, wenn wir mitten aus der gläubigen Theologie die Behauptung hören, daß Gottes Vergebung der Sünde keineswegs bedingt sei durch vorheriges Durchgelittensein des von ihm auf die Sünde gelegten Fluches. Sie wird aufgestellt nicht bloß von Solchen, welchen das christliche Bewußtsein, sei es als Gefühl, sei es als Gewissen, sei es als christliche Vernunft, die Quelle der Theologie ist, sondern auch von Schrifttheologen in engerem Sinne, welche nicht bloß das Princip ihres Denkens, sondern auch die concrete Entwicklung des Principis aus der Schrift entnehmen wollen*). Um so mehr sind wir genöthigt, die göttliche Nothwendigkeit des Sühnens Christi genauer zu analysiren.

Ich sage: zu analysiren; denn erstlich: ob diese Nothwendigkeit bestehe oder nicht, kann für uns nicht mehr in Frage sein; der erste, exegetische Theil dieser Abhandlung hat dies schon entschieden. Weil Christus sein Leben als Lösegeld gegeben hat, werden wir nach seinem Zeugniß von der Gefangenschaft frei. Weil sein Blut als Passahblut, als Verdonnerungsblut vergossen ist, gibt es Vergebung der Sünden und einen neuen Bund. Weil Christus für uns ein Fluch geworden, sind wir vom Fluche des Gesetzes frei, können die Verheißung des Geistes, können die Kinderschaft empfangen: weil Gott ihn für uns zur Sünde machte, werden wir Gerechtigkeit Gottes. Indem diese und andere Aussprüche Christi heiliges Erleiden unseres Fluches als die Thatfache bezeichnen, welche uns zur Freiheit von dem Fluche führt, bezeugen sie zugleich, daß dieser thatsächliche Weg der einzig mögliche, der nothwendige war; denn es ist ein

*) In besonders geistvoller Weise von Nitzsch im System der christlichen Lehre, namentlich in seiner Darstellung der göttlichen Gerechtigkeit. — Gegenwärtige Abhandlung nimmt auf Nitzsch's Entwicklung mehrfachen Bezug, wie die Vergleichung beider auch ohne ausdrückliche Verweisungen leicht wird erkennen lassen.

Ungedanke, daß Gott den eingebornen Sohn in das Erleiden unseres Fluches hingab, wenn ein anderer Weg zu unserer Befreiung offen stand. Aber nicht bloß, daß die Sühnung Christi göttlich nothwendig war, wenn uns sollte geholfen werden, auch warum sie der einzige Weg zur Hülfe war, ist schon in dem bisherigen Gange der Untersuchung enthalten: nur die Analyse bisher dargelegter Schriftwahrheiten ist erforderlich, um die Nothwendigkeit der Sühnung, so weit es für die theologia viatorum möglich ist, einzusehen.

Um die Möglichkeit des sühnenden Eintretens Christi an unsere Stelle zu zeigen, hat die vorige Abhandlung auf die Macht verwiesen, welche die Offenbarung des alten und neuen Bundes dem bittenden Eintreten eines Menschen für die anderen zuerkennt. Der Gott der Freiheit erlaube uns, bittend auf seine Freiheit einzuwirken, der Gott der Liebe wolle, daß all unser Wirken, wie das arbeitende, so das durch Bitten geschehende, nicht bloß auf uns selbst, sondern auf alle Glieder des Leibes zielen, also das Bitten zum Fürbitten werde. Denken wir dieser Macht, welche der Gott der Freiheit der menschlichen Freiheit zuerkannt hat, tiefer nach, so wird sich uns auf diesem Wege wenigstens eine Vorbereitung ergeben zur Einsicht in die Nothwendigkeit von Christi Sühnungswerk.

Die pantheistische Krankheit unserer Zeit hat uns den Blick in die unermessliche Bedeutung der menschlichen Freiheit abgeschwächt. Viele sehen die Geschichte der Menschheit nur als das Ergebnis der natürlichen Völkerindividualitäten und der physikalischen Verhältnisse an. Die Sünde wird in das „was wirklich ist, das ist vernünftig“ mit aufgenommen. Das Heidenthum gilt nicht für einen schuldvollen Abfall von der Wahrheit, sondern für den nothwendigen Anfang, die erste Stufe der religiösen Erkenntniß. So sehr denkt man sich den menschlichen Geist gebunden durch die Macht der Natur, daß eine Menge von Völkern für immer zum Heidenthum prädestinirt sein sollen. In dem tiefen Zerfall einer Reihe von Culturvölkern sieht man das naturgemäß eingetretene Greisenalter, nicht die Schuld ihrer Sünden. Wie völlig anders urtheilt Christus und die Propheten über Israels Geschick! Nicht daß es sich ausgelebt, sondern daß

es mit Gewalt den Rathschluß Gottes verworfen hat, ward ihm gegenüber von Assur und Babel, vollends gegenüber von Rom zum Falle; die Kraft dieses Volkes, eine Nation zu sein, ist noch heute nicht veraltet: nicht die Zahl der Jahrhunderte, sondern der Fluch Gottes ist die Last, die es niederbeugt. Aber auch von den Weltvölkern sprechen die Propheten mit größter Bestimmtheit aus, daß es die Schuld ihrer Bosheit sei, über welche sie fallen müssen. Eine Philosophie der Geschichte in Christi und der Propheten Geist müßte also der menschlichen Freiheit andere Rechnung tragen, als die pantheistische Stimmung der Zeit es thut. Gilt doch der Schrift sogar die Spaltung der Sprachen für ein Gericht über die Sünde, also für eine Verschuldung der menschlichen Freiheit. Und wer denkt die Bedeutung aus, welche die verschiedene Gestaltung der Sprachen nicht bloß für die Verhältnisse der Völker zu einander, sondern für das innerste Leben der einzelnen Völker hat! Wie fern die Schrift vollends davon ist, das Heidenthum für eine Nothwendigkeit zu achten, geht schon aus Röm. 1 genugsam hervor. Freilich nicht als ob die Offenbarung die Menschen von einander isoliren, jeden als einen neuen Anfang darstellen wollte. Sie spricht die Verwicklung des Einzelnen in die Macht des Familienerbes, des Volks- und Zeitgeistes, der Geschichte mit der stärksten Betonung aus. Aber sie weiß von entscheidenden Augenblicken, in welchen ein Volk mit Freiheit für sich und seine Kindeskinde eine Richtung einschlägt, und von großen Individuen, deren Entschließung für viele Menschenalter und für eine Menge von Völkern Heil oder Unheil bedingt. Diese Hervorhebung von Epochen und von mächtigen Persönlichkeiten enthält eine Zweifelsfassung der beiden Factoren, welche in der Geschichte walten, der Freiheit und der Nothwendigkeit. Zwar es gibt Zeiten, in welchen kein Hiob, Daniel und Noah dem Strom des allgemeinen Verderbens mehr steuern kann, eine solche war die des Jeremias und Ezechiel nach Jer. 15, 1, Ezech. 14, 14, 22, 30; der fromme König Josia hat das an sich selbst erleben müssen. Aber noch ein Jahrhundert zuvor zeigte sich die rettende Macht einer königlichen Persönlichkeit. Als das nördliche Reich unter den Schlägen Assyriens zusammenbricht, spricht Jesaias auch für das südliche eine Verderbensweissagung um die andere aus: in der That schließt Sanherib Jerusalem

ein, aber da Hiskia sich zum demüthigen Gebet wendet, darf derselbe Jesaias ihm ankündigen, daß er und sein Volk gerettet seien; erst Babels Schwert werde das Volk Gottes niederschlagen; Juda erhält eine hundertjährige Frist. Insbesondere stehen David, Moses und Abraham in Israels Geschichte als die Männer da, im Blick auf welche Gott die Geschehnisse bestimmt. David, dem Geliebten, verdankt das von ihm stammende Königsgeschlecht nicht bloß, daß seine Verfehlungen nur mit langmüthiger Sanftmuth gezüchtigt werden, sondern ewiglich bleibt um seinetwillen das Scepter in seinem Haus: „die Gnaden Davids, die gewissen“, nennt Jesaias 55, 3 den ewigen Bund, das Reich Gottes selbst wird als Davids Haus, Christus als der Träger von Davids Schlüssel angeschaut, „Davids Wurzel“ nennt sich der helle Morgenstern Apoc. 3, 7. 22, 16. Auf Moses Fürbitte geht mit dem abtrünnigen Israel dennoch nicht bloß ein Engel, sondern Jehovahs Angesicht, ja selbst Israels Leben war verwirkt — „laß mich, daß ich sie vertilge, und ich will dich machen zu einem großen Volke“, — bis um der Fürbitte Moses willen den Herrn des Bösen gereut, das er geredet hat seinem Volk zu thun, 2 Mos. 33, 12 ff. und 32, 10 ff. Das Größte aber verdankt Israel seinem Stammvater Abraham: um seinetwillen ist es erkoren zu Gottes Volk.

Die Bildung der Völkerindividualitäten fällt meist in ein Alterthum, aus welchem die Geschichte keine Nachricht gibt; was aber die Bibel von Israels Geschichte erzählt, läßt vermuthen, daß bei andern Völkern wohl in analoger Weise durch einzelne große Menschen die Gestaltung der Volksgeister bestimmt worden sei.

Ist doch das Ereigniß aller Ereignisse, die Stellung des ganzen Geschlechtes unter die Knechtschaft von Sünde und Tod, nach der Schrift durch den Ungehorsam des Einen geschehen, welcher der natürliche Stammvater Aller ist. Eine That der Freiheit hat der äußeren und inneren Geschichte des ganzen Geschlechtes das Gepräge gegeben.

Und was ist es, worin bei einem David, Moses, Abraham die Macht des Wirkens lag? David und Moses waren freilich Helden im Krieg, im Gesetzgeben und Regieren, im volksmäßigen Wort und Lied, aber nicht die Genialität und Thatkraft ist ihre

beste Rüstung gewesen. Sondern bei David ist die herzlichste Frömmigkeit, in welcher er seinem Gotte ein würdiges Haus zu bauen begehrt, der Grund, warum Gott ihm sagt, daß Gott vielmehr ihm ein Haus bauen, ein ewiges Königthum ihm aufrichten wolle. Und Moses erwirkt das Mitgehen des göttlichen Angesichtes, wie zuvor die Verschonung des vom Tode bedrohten Volkes, durch sein Gebet, als der im Hause Gottes treue Diener, welcher in Gottes Augen Gnade gefunden hat, und den Gott mit Namen kennt. Vollends bei Abraham, welchen doch die Offenbarung als den reichsten Quell des Segens für sein Volk und für viele Völker preist, weiß die Urkunde von Nichts zu sagen, wodurch sonst die Menschen Großes wirken, so daß ihn erst unsere Phantasie zu einem großen Manne machen muß, wenn die Macht seines Wirkens durch das erklärt werden soll, was man gewöhnlich für menschliche Größe hält. Er ist weder ein Kriegsheld noch ein Gesetzgeber, weder ein Weiser noch ein Religionsstifter noch ein Prophet, auch ein Wunderthäter ist er nicht; von bedeutender Einwirkung auf seine kanaanitische Umgebung wird Nichts gesagt; nicht einmal ein großer Charakter kann er heißen, da sein Benehmen mehr als Einmal vielmehr schwächlich ist. Nur von Einer Größe weiß die Geschichtschreibung des alten Testaments und weiß im neuen Bunde Paulus zu sagen: „er ward stark im Glauben und gab Gott die Ehre und wußte auf's allergewisseste, daß, was Gott verheißt, das kann er auch thun.“ Glaube, Gebet, Suchen der Ehre Gottes, das sind nach biblischer Anschauung die Mittel gewesen, durch welche diese weltgeschichtlichen Männer am mächtigsten wirkten.

Also Mittel, welche nicht bloß den genialen, sondern auch den gewöhnlichen Menschen zu Gebote stehen. Eben deshalb ist die Macht der Freiheit in der Geschichte auf biblischem Standpunkte um so viel höher zu achten: die Macht zum Eingreifen in die Geschichte ist nicht an die kleine Zahl der hochbegabten Geister gebunden.

Vor Christo ist Israels Geschichte die Geschichte des Reiches Gottes. In der Geschichte der christlichen Völker scheiden wir Kirchengeschichte und Weltgeschichte. Das Herz der Kirchengeschichte ist die Entfaltung des Lebens aus Christo, das in der Kirche ist, die Geschichte der in die Zeit getretenen Ewigkeit,

die Entwicklung des ewigen Lebens in der Zeit. Diese Entwicklung der Gemeinde Gottes ist es, der auch die Weltgeschichte dienen muß. Auch bei den nichtchristlichen Völkern ist in ihrer weltlichen Geschichte eine andere verhüllt, welche erst die wahre ist und die wahrhaft wissenswerthe wäre, die Geschichte ihres Verlierens und Suchens Gottes und der Ewigkeit. Und je mehr wir diese innere Geschichte der Menschheit, welche vom Standpunkte der Ewigkeit aus als die Geschichte gilt, als das Herz aller Geschichte erkennen, desto gewaltiger tritt die Macht der Freiheit vor unseren Blick, denn gerade im innersten Leben ist unsere Freiheit am meisten die Bildnerin.

Also der Gang der Weltgeschichte, das Aufblühen und Untergehen von Völkern, ihre Stellung in der Menschheit, der Völker Verlieren und Finden Gottes, das ursprüngliche Eintreten der Sünde in die Menschheit und dann der Sieg der Sünde oder ihre Eindämmung, das Fortschreiten und Rückschreiten des göttlichen Reiches, ist durch die Hand des Weltregenten gelegt in unserer Freiheit Hand. Wird dem nicht entsprechen, daß der Weltregent auch für eine Sühnung der Sünde unsere Freiheit in Anspruch nimmt? Wird das nicht des Gottes würdig sein, der sich gleich ist in seinem Thun, dessen Weg derselbe bleibt, weil er heilig ist? Soll unsere Freiheit die Macht haben, den Gang der Weltgeschichte zu verderben, zu einer Restitution des Unrechts aber nicht verpflichtet sein?

Man achte aber hierbei besonders darauf, daß jenes Wirken der Freiheit, welchem Gott die Weltgeschichte in die Hand gegeben, nicht bloß das arbeitende Wirken der Menschen ist, ihr Wirken auf sich selbst, auf die Menschen, auf die Natur, sondern auch das bittende Wirken, also das Wirken auf Gott: dem entspricht, daß auch die Ueberwindung der menschlichen Sünde und Schuld durch die Menschheit nicht bloß durch Arbeit der Menschen an sich selbst und an der Menschheit, sondern auch durch Wirken derselben auf Gott bedingt sein wird.

Und wenn Gott im Gange der Weltgeschichte das eine Mal gewaltigen Menschen gestattet, durch die Macht ihrer Freiheit ganze Geschlechter mit sich in's Verderben zu ziehen, das andere Mal einen Abraham, Moses, David erweckt, damit sie durch die Energie ihrer Freiheit vielen Völkern zum Segen werden, ist

es diesem Thun nicht entsprechend, wenn er nun für die Restitution des Unrechtes, welches auf dem ganzen Geschlechte lastet, demselben aus seiner Mitte einen Mann entsprossen läßt, welcher als der Menschensohn das Vermögen hat, für das ganze Geschlecht vor Gott einzutreten?

Fürbittendes Eintreten desselben kann aber dann nicht genügen. Fürbitte thun enthält ja noch keine Genugthuung. Bitten und Fürbitten war der Schlüssel zu den Segnungen Gottes, auch wenn die Sünde nicht in die Welt eintrat. Soll die menschliche Freiheit eine Genugthuung für ihre Missethat vollbringen, so muß sie thun oder erleiden, was, wenn die Sünde nicht eintrat, nicht zu thun und nicht zu erleiden war.

So wird der Blick in die Macht, welche Gott der menschlichen Freiheit zur Gestaltung der Geschichte gegeben hat, eine Vorbereitung, um Gottes Anordnen von des Menschensohnes Sühnen zu erkennen als ein göttlich folgerichtiges Thun, das heißt, es zu verstehen in seiner göttlichen Nothwendigkeit.

In dem Gewissen der Völker ist die göttliche Forderung einer Genugthuung von Alters her eingegraben. Je höher eine Religion steht, um so klarer ist in ihr auch das Sühnopfer entwickelt. Dieses beruht durchaus auf der Ueberzeugung, daß die Sünde ohne Sühnung nicht vergeben werde. Ist es göttlich, eine Genugthuung nicht zu fordern, so sind die Sühnopfer aus abergläubischem Wahn des bösen Gewissens erwachsen. Die Religionsgeschichte wird dann bis in ihr Mark hinein zu einer Geschichte des Wahnes.

So tief liegt die Ueberzeugung, daß für die Sünde eine Sühnung zu leisten sei, in der menschlichen Natur, daß die Christenheit, als die ewige Kraft des Opfers Christi in ihrem Gewissen erblickt war, das tägliche Messopfer dem einstigen Golgothaopfer beigesügt hat.

Aber auch wo man nichts mehr von Sühnopfern weiß, ist doch in erwachenden Gewissen das Verlangen nach Vergebung da. Was ergibt sich aus einer genauen Analyse dieses Gewissensdrangs? Nach Vergebung sich sehnen heißt sich sehnen nach Freiheit von der Gerichtsverhaftung. Welches Gericht auf ihnen laste, denken sich die Menschen nach dem Stande ihrer religiösen

und sittlichen Entwicklung verschieden: den Einen steht irdisches Unglück im Dieffseits, den Andern irdisch gedachtes Unglück im Jenseits, den Dritten das Geschiedensein von Gottes Liebe und Lebensgeist als das Schreckliche vor Augen. Aber daß der Sünder dem Gerichte Gottes verhaftet sei, steht Jedem fest, dessen Gewissen nach Vergebung ruft. Ebenso daß sich diese Verhaftung nicht auf einen Willkühract Gottes, sondern auf heilige Ordnung gründet. Eben dieses Bewußtsein, dem Gerichte verhaftet zu sein, ist das Bewußtsein der Schuld. Schuld auf dem Gewissen haben heißt nicht blos, mit dem gebührenden Gehorsam im Rückstand sein, sondern durch eigenwilligen Ungehorsam die Rechtsordnung Gottes verletzt haben und nun unter dem aufgehobenen Arme des Richters stehen. Weiß sich aber das Gewissen dem göttlichen Gerichte verhaftet, wie soll die Aufhebung der Haft ohne vorgängige Genugthuung, ohne Sühne geschehen? Nur das Eine von diesem beiden kann stattfinden: entweder der Sünder unterliegt keinem Gerichtsurtheile Gottes, und dann ist die Vergebung der Sünde unnöthig, also der Ruf des Gewissens nach Vergebung ein Irrthum, oder der Sünder unterliegt einem Gerichtsurtheile, und dann kann dasselbe, weil es ein göttliches, nicht ein willkührliches, sondern ein nothwendiges Urtheil ist, nicht schlechtweg aufgehoben werden. In der That liegt in dem Drange des Gewissens nach Vergebung diese Antinomie: einerseits hofft das Gewissen auf Befreiung von der Gerichtshaft, denn es bittet ja um sie; andererseits erklärt es diese Aufhebung für unmöglich, denn die Gerichtshaft erscheint ihm als eine nicht willkührliche, sondern heilige, göttlich geordnete Haft, sonst würde es sich nicht um Befreiung bemühen. Die Lösung dieser Antinomie kann nur darin liegen, daß Gott eine Sühne der Schuld zuläßt, aber nur wo diese ist, den Sünder der Haft entläßt.

Welches die rechte Sühne sei, weiß das Gewissen freilich nicht zu sagen. Die jetzigen Menschen sehen etwa die bitteren Reueschmerzen, ascetische Uebungen und die Versuche eines heiligen Wandels als sühnend an. Aber je ernster die Bemühung wird, die Sühne zu vollbringen, um so mehr wird dem Gewissen klar, daß nur völlige Beugung unter alle von Gott verhängten Gerichte, völlige Erneuerung des Wandels in Heilig-

keit genügen könnte, und daß hierzu des Menschen Kraft nicht reicht. So kann das Gewissen bis zu der Ahnung kommen, daß nur, wenn Gott selber die Sühnung vollbrächte, dieselbe gelingen könnte.

Deutlich läßt sich hier erkennen, wie falsch die Meinung ist, welche man wohl manchmal sich äußern hört, daß, wenn Christus für die Sünde der Menschheit genuggethan hätte, Gottes Vergeben nicht mehr ein Vergeben wäre, weil ihm ja Sühne geleistet wäre. Die Wahrheit ist das Umgekehrte, daß ein Gerichtsurtheil über die Sünde, welches schlechtweg durch Vergebung dahinsinken kann, vielmehr nicht wirklich bestanden hat, weil, was göttlich festgestellt ist, nicht fallen kann; kann die Vergebung ohne Sühne geschehen, so war es nicht nöthig, daß sich das Gewissen darum bemühte, das Gerichtsurtheil war nicht ernstlich gemeint, es war kein Gerichtsurtheil gefällt.

„Aber wir sollen doch nach Christi Befehl siebenzig Mal sieben Mal vergeben. Und die Christen sollen ja Nachfolger Gottes sein, so daß von dem, was Christus ihnen gebietet, ein Rückschluß gestattet ist auf Gottes Thun. Nirgends aber ist gesagt, daß die Christen nur nach erhaltener Sühne vergeben sollen.“

Die Antwort ist nicht schwer. Petrus sagt von Christo selbst beim Preise seiner Sanftmuth: er stellte es Dem anheim, welcher gerecht richtet, 1, 2, 23, ganz übereinstimmend mit Christi Antwort an Jene, welche ihn einen verrückten Rezer schelten: „ihr schmähet mich, ich aber suche nicht meine Ehre, es ist einer, der sie sucht und der richtet“, Joh. 8, 48—50. Und Paulus ermahnt, daß wir, statt uns selbst zu rächen, dem Zorne Gottes Raum lassen, denn mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr. Röm. 12, 19. Die Frage der Märtyrer: wie lange rächest du nicht unser Blut? wird in Apok. 6, 11 nicht gerügt, sondern ein weißes Gewand wird den Fragern gegeben, sie sollen sich nur gedulden, bis auch ihre Mitknechte vollendet seien. Weil Gott der Richter ist, sollen die Christen nicht richten wollen. *Justitia Dei fundamentum tranquillitatis apud afflictos*: Bengel zu 1 Petri 2, 23.

Christi Ausspruch: wer das Schwert nimmt, soll durch's Schwert umkommen, Pauli Wort: die Obrigkeit trägt das Schwert

nicht umsonst, begründen Recht und Pflicht des christlichen Staates zur Todesstrafe. Daß dieselbe zugleich das hoffnungsreichste Mittel ist, den Verbrecher zur Buße zu führen, bleibt in dieser Begründung noch ganz außer Betracht. Paulus fährt fort: denn Gottes Dienerin ist sie, rächend zum Zorn für den Uebelthäter. Er stellt hier deutlich die Vergeltung als Zweck der Strafe hin. Soll aber die Obrigkeit vergelten, weil sie Gottes Dienerin ist, so muß das Vergelten göttliche Ordnung sein. Umgekehrt: wäre Gottes Strafen nur ein Züchtigen aus Liebe, so müßte auch das menschliche Strafen durchaus nur den Zweck der Besserung haben. Matth. 26, 52. Röm. 13, 4.

Man pflegt das Recht des Begnadigens als das schönste Vorrecht der Könige zu bezeichnen. Allerdings ist es ein großes, heiliges Recht, den, welcher durch den Buchstaben des Gesetzes verurtheilt ist, während vor dem Richterstuhl der Wahrheit seine Schuld geringer erscheint, dem Buchstaben des Gesetzes zu entziehen; in der menschlichen Justiz kann ja *summum jus summa injuria* sein. Aber nur in diesem Falle ist die Uebung des Begnadigungsrechtes ein heiliges Thun: die gerechte Strafe aufheben ist unheilige Willkühr und Schwäche. Der Verbrecher, welchem die gerechte Strafe geschenkt wird, kann, wenn ihm unterdeß sein Gewissen erwacht ist, einer solchen Begnadigung sich selbst nicht freuen; die göttliche Justiz aber ist niemals eine Justiz des Buchstabens, sondern der Alles durchschauenden Heiligkeit, darum kann auch der göttliche Urtheilsspruch niemals nur schlechtweg dahinfallen.

„Vergebet, so wird Euch vergeben; gebet, so wird auch Euch gegeben, ein schönes, gedrücktes, gerütteltes und überflüssiges Maaß wird man in Euren Schooß geben, denn mit demselben Maaße, mit welchem Ihr messet, wird Euch wieder gemessen werden.“ Wiederum: „richtet nicht, auf daß Ihr nicht gerichtet werdet, denn mit welchem Gericht Ihr richtet, werdet Ihr gerichtet werden, und mit welchem Maaß Ihr messet, wird Euch gemessen werden.“ Luc. 6, 37 f. Matth. 7, 1 f. Im Blick auf Gottes genau abmessende Vergeltung im Guten und Bösen sollen wir handeln. Die Gerechtigkeit des seligen Gottes freuet sich, das gute Thun des Menschen *über schwenglich* zu lohnen, während er das böse Thun nur eben in dem gleichen Maaße ver-

gilt, aber in jedem Falle mißt er sein Thun nach des Menschen Thun, hält das Verhältniß ein. Der lieblos Richtende soll streng gerichtet, der Eigensüchtige seiner Eigenheit mit ihrer Leere und ihrem Tode, der Mensch, welcher Gottes Ebenbild in sich und Anderen schändet, seiner Schande überlassen werden: so wird ihm gemessen mit seinem Maaß. Also das Vergelten ist göttlich. Wenn nun aber die Liebe Gottes dennoch dem lieblos Richtenden statt des Gerichtes die Gnade anbietet, den Eigensüchtigen von dem Fluche seines eigenen Weges zurück zur seligen Gemeinschaft Gottes ruft, das von uns entweihete Ebenbild Gottes zu beseligender Herrlichkeit in uns erneuern will? wenn sie also das Gegentheil davon thut, uns zu messen mit unserem Maaß? Sie würde sich hierin selbst verleugnen, wenn sie nicht zuvor ihrem Gesetz des Vergeltens genuggethan, wenn die vergeltende Gerechtigkeit sich nicht zuvor erwiesen hätte.

Wir sehen: von der christlichen Ethik aus kann der Satz nicht widerlegt werden, daß Gott von der Menschheit Genugthuung für die Sünde verlange. Sie gebietet nicht eine Liebe, welche die Forderung einer Sühne ausschloße; Gott wird die Sühne fordern, und auch die Obrigkeit ihrer Seits soll in Gottes Namen von dem Verbrecher Sühne fordern. Dazu verweist uns die Ethik auf Gottes Vergeltung alles unseres Thuns.

Die Philosophie der Geschichte führt uns noch in anderer Weise zu der Erkenntniß hin, daß nicht blos die züchtigende, sondern auch die vergeltende Hand Gottes auf die Menschheit sich gelegt hat — woraus dann ferner folgt, daß nur nach vorgängiger Genugthuung Erlösung möglich war.

Vier Jahrtausende zählt die Schrift vom Falle des ersten Adam bis zur Erlösung durch den zweiten. Zwei Jahrtausende sind nun wieder verflossen und noch ist die Runde von dem Erlöser dem größeren Theile der Erde unbekannt. Zwischen Adam und Christus sind 120, seit Christo bald 60 Generationen hingegangen. Warum dieses göttliche Zögern?

Eine Antwort ist diese, daß das Kommen des Menschensohnes und die Aufnahme desselben einer langen Vorbereitung bedarf. Wahrer Mensch mußte der Logos werden, als wahrer Mensch und doch sündlos sich entwickeln, um unser Erlöser zu werden.

Dies konnte er nur, wenn er in einem Kreise gottesfürchtiger, gläubiger Menschen geboren und erzogen wurde, ein gottesdienstliches Leben und ein Buch der Offenbarungen Gottes als Bildungsmittel traf. Nur so war für ihn ein Weg zu menschlich freier und doch sündloser Entwicklung in der Mitte einer sündigen Welt, wie zu menschlich freiem Erkennen und Entwickeln seiner selbst und Hineinleben in den Vater gehahnt. Damit der Menschensohn möglich sei, mußte ein Volk Israel vorhergehen; damit das Buch der alttestamentlichen Offenbarung zu Stande komme, mußte erst eine lange Entwicklungsgeschichte menschlichen Lebens und göttlicher Offenbarungsthaten geschehen. Wiederum war dies Alles nothwendig, damit der Menschensohn Männer finde, welche seine Zeugen werden, und damit er Glauben und Gehorsam treffe. Auch ein langer Entwicklungsgang des Verderbens mußte zurückgelegt sein, schon damit der Blick auf denselben dem Menschensohne zeige, wie tief das Elend sei und welche Erlösung es erfordere, wiederum, damit die Menschen die Erlösung begehren lernen. Nur nachdem Gott viele Geschlechter unter den Ungehorsam verschlossen hatte und der verlorene Sohn bis zu den Träbern gekommen war, zerbrach den Menschen das Herz zu der Armuth am Geist, dem Leidtragen, dem Hunger nach der Gerechtigkeit. Ferner mußten die Zeugen Christi eine Sprache und Denkformen vorfinden, so hoch entwickelt, um die göttliche Wahrheit aufzunehmen, zugleich von so allgemeiner Verbreitung und von so universeller Menschlichkeit, um die Wahrheit überallhin tragen zu können. Zudem ein Hinausgetretensein der Völker über die nationale Abgeschlossenheit, ein Leben des Verkehrs zwischen den Gliedern der gebildeten Welt. Wir sehen, daß es langer Erziehung, hundertfacher Züchtigung bedurfte, ehe die Zeit für Christum erfüllet war: wir können die Strafgerichte Gottes als heilsame Schläge der Liebe auf die Zeit der Erlösung verstehen, sie mußten wie Israels Gesetz ein Zuchtmeister sein.

Aber genügend ist dieser Gesichtspunct noch nicht. Man denke an die Zeiten des göttlichen Schweigens in Israels Geschichte. Zwischen Christus und der Rückkehr aus Babel liegen 500 Jahre: in ihnen hat jene pharisäische Gerechtigkeit sich entwickelt, welche den Heiland verworfen hat (Röm. 9, 30—10, 3). Zwischen Moses und Joseph sind die Jahrhunderte der ägyptischen Knecht-

schaft, welche den Söhnen Abrahams das Heidenthum so tief in das Herz gepflanzt haben. Abraham selbst ward berufen, als von der Sonne der Uroffenbarung die letzten Strahlen sich zum Untergang schickten. Und der Zeitraum zwischen Abraham und Adam ist nicht minder lang, als der von Abraham bis Christus. Wer wollte ferner behaupten, daß Griechenlands Geistesbildung und das griechisch-römische Erschließen des Weltverkehrs erst nach vier Jahrtausenden möglich war? So sehen wir bereits, daß Gottes Zögern und daß die Strafgerichte über die vorchristlichen Völker nicht bloß erziehend und züchtigend, sondern auch vergeltend waren. Um der Majestät Gottes willen sollte geoffenbart werden, was es heißt, ohne Gott leben in der Welt. Noch klarer ist dieser Zweck Gottes in seinem Verzögern der Kunde von der geschehenen Erlösung. Die heidnischen Völker kommen im Lauf der Jahrhunderte immer tiefer herab. Die Indier, die Chinesen stehen nicht mehr auf der geistigen Höhe wie ehemals, sie haben ihre Kraft vergeudet. Der verlorene Sohn des Gleichnisses hat freilich in seinem Elend die geistliche Armuth gelernt, aber von diesen Völkern muß man sagen, daß sie zu einer Tiefe herabgesunken sind, welche einer ernststen Bekehrung, einer lebendigen Aneignung der göttlichen Wahrheit mächtige Hindernisse entgegenstellt. Sie stehen jetzt viel tiefer, als die zur Zeit ihrer Bekehrung gleichfalls in raschem Sinken begriffenen Culturvölker der griechisch-römischen Welt und als die rohen, aber kraftvollen germanischen Stämme. Aber schon diese haben sich ja unfähig erwiesen, das Evangelium sofort evangelisch zu verstehen, sie mußten es erst zu einem neuen Gesetze machen, ehe ihnen das evangelische Verständniß aufgegangen ist. Warum hat Gott die Culturvölker des Ostens in diese Tiefe versinken lassen, ehe sein Wort zu ihnen gekommen ist? Das sind Gerichte der vergeltenden Gerechtigkeit. Auch das göttliche Verschließen so vieler Millionen unter Muhammeds Joch kann nur als ein Gericht der Vergeltung verstanden werden, wenn es auch einseitig wäre, dem Muhammedanismus jegliche erziehende, wenigstens verwahrende Bedeutung abzuspochen. Auf denselben Gesichtspunct der Vergeltung weist das Geschick jener Völker hin, welche die Verührung mit der europäischen Welt zum Aussterben führte.

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir zu der Frage über, welcherlei unmittelbare Belehrungen über die Nothwendigkeit des Sühnleidens Christi aus der Offenbarung sich entnehmen lassen.

Christus selbst spricht die Nothwendigkeit seines Sterbens wiederholt aus, begründet sie aber gewöhnlich nur dadurch, daß sein Tod geweissagt sei. Matth. 16, 21. 26, 54. Luc. 22, 37. 24, 46. Er veranlaßt also die Frage, warum der Gott der Weissagung sein Sterben von Alters her habe anordnen müssen, aber die Beantwortung der Frage gibt er nicht. Nur Einmal deutet er das Tiefere an: als Zeugin der Gerechtigkeit Gottes wurde die Schlange in der Wüste erhöht; Zeugniß derselben Gerechtigkeit wird also des Menschensohnes Erhöhung sein*).

Dem gemäß spricht Petrus in Apg. 2, 23 und die Jerusalemitische Gemeinde in 4, 28 nur so viel aus, daß Christi Tod von Gottes Rath sei bestimmt gewesen. Die Schriften des Petrus und Johannes fügen nur die Ewigkeit dieser Vorherbestimmung bei. Vor Grundlegung der Welt war er als das Lamm ersehen, waren in's Lebensbuch des geschlachteten Lammes die Namen derer eingetragen, die der Anbetung des Thieres widerstehen werden. 1 Petr. 1, 20. Apok. 13, 8.

Der Brief an die hebräischen Christen, welchen das Sterben des Messias so befremdlich geworden war, bemüht sich an mehreren Stellen, die Nothwendigkeit dieses Todes darzulegen. Nur kraft des Sterbens Christi konnte nach 9, 15 ff. das ewige Erbe

*) Joh. 3, 14; vgl. meine Bemerkung über diese Stelle im 2ten Bande dieser Zeitschrift, S. 695. Was Hofmann im Schriftbeweis, 2te Aufl. II, a, 302, gegen meine Auslegung bemerkt, ist nicht treffend. Er sagt 1): „sollten wir in dem an's Kreuz erhöhten Menschensohne einen Zeugen der rächenden Gerechtigkeit Gottes erkennen, so hätte die aufgehängte Schlange keine eherne, sondern eine lebendige sein müssen“ — warum denn? Die eherne war ja ein Abbild der lebendigen. 2) „Die Nutzenwendung würde sein, daß man in ihm das Gericht über die Sünde sehen, und nicht, daß man sich von ihm des ewigen Lebens versehen solle.“ Aber das war ja gerade das Große jener Geschichte im Lager Israels, daß der schreckende, demüthigende Anblick dem Verwundeten die Heilung brachte, und so ist das das Große, was die Christen erfahren dürfen, daß, wenn sie mit Glauben blicken auf Christi Kreuz, von diesem uns richtenden Anblicke unsere Heilung kommt.

empfangen werden, „denn wo ein Testament ist, muß der Tod des Testators beigebracht werden, ein Testament ist ja nur über Todten fest, es gilt nicht, so lange der Testator lebt“. Der Beweis gründet sich also darauf, daß die Leser selbst das Neue, was durch Christum geworden, *διαθήκη* nennen, sie mögen nur Ernst mit dieser Benennung machen. Warum die Verheißung nur auf testamentlichem Wege, nicht durch einfache Gütertheilung den Berufenen zufallen könne, wird nicht gezeigt: die Argumentation geht a concessis aus, ist nicht sowohl ein Beweis als eine vorläufige Verständigung für die *πρωτοὶ γεγονότες ταῖς ἀκοαῖς*, 5, 11. Lesern, welche dem Apostel entgegengetreten hätten, daß sie den von Christo gebrachten Weg zu Gott nur im Sinne von Bund und nicht im Sinne von Testament *διαθήκη* nennen, hätte er ein Weiteres bieten müssen. Er thut dies auch B. 18—22, indem er darauf hindeutet, daß auch der alte Bund nicht ohne Blut eingeweiht worden, überhaupt nach dem Gesetze keine Vergebung ohne Blutvergießen geschehe. Das ist ein wirklicher Beweis für die hebräischen Christen, denen die Institutionen des alten Bundes unbestritten göttlich sind: aber die innere Unmöglichkeit, ohne Blutvergießen Vergebung zu erteilen, wird wieder nicht aufgedeckt, das ist nicht dieses Sendschreibens Zweck, seine Beweisführung ruht, weil für die Hebräer bestimmt, auf der Vorbildlichkeit des alten Bundes. — Auch in 2, 10 ff. werden wir nicht in die letzten Gründe zurückgeführt. Es geziemte Gott, den Herzog unseres Heils durch Leiden zu vollenden, denn der Gewaltthaber des Todes mußte durch den Tod abgethan werden; so weit geht der Apostel, aber warum dieses Abthun nur durch den Tod geschehen konnte, wird nicht gezeigt.

Nur im Zusammenhange der paulinischen Gedankenentwicklung, durch seine Entgegenstellung der Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit, war der tiefere Einblick in die Nothwendigkeit des Sühnens Christi ermöglicht. Wer das Gesetz thut, wird darin Leben haben, aber Niemand thut es, Niemand wenigstens vollständig, und schon wer es nicht vollständig thut, ist verflucht, deshalb sind Alle verflucht, die aus Werken des Gesetzes sind. Gal. 3, 12. 10. Röm. 10, 5. Auch die Heiden, denn sie haben das Gesetz in ihrer Weise auch, und Jeglichem wird Gott vergelten nach seinen Werken; welche ohne Gesetz ge-

sündigt haben, die werden auch ohne Gesetz verloren gehen. Röm. 2, 6—16. Wie nun, wenn dennoch bis auf Christum eine Zeit der Vorbeilassung der Sünden war? wenn von Christo an gepredigt wird, daß Gott die Gottlosen rechtfertigt, die an Christum glauben? Fällt der Fluch des Gesetzes kurzweg hin? Ist er ausgesprochen, um nicht vollzogen zu werden? Ist es die Sache Gottes, zu drohen und es doch nicht zu thun? Bleibt Gott sich nicht gleich? Man sieht, es ist aus dem Mittelpunkt seines Denkens heraus, wenn Paulus sagt: Gott hat Christum sich hingestellt als Sühnmittel durch den Glauben in seinem Blute zur Erweisung seiner Gerechtigkeit wegen der Vorbeilassung der zuvorgesehenen Sünden während der Geduld Gottes, zur Erweisung seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, damit er sei gerecht und rechtfertigend den, der aus dem Glauben an Jesum ist. 3, 25 ff. Selbst wer in dieser Stelle unter der zu erweisenden Gerechtigkeit die gerechtmachende statt der richterlichen verstehen will, muß, wenn er den ganzen Zusammenhang des paulinischen Denkens erwägt, erkennen, daß nach Pauli Sinn der Erweisung der gerechtmachenden Gerechtigkeit eine Erweisung der richterlichen muß vorausgegangen sein, eine Loskaufung der Menschen von des Gesetzes Fluch. Aber es ist in der That gerade in dieser Stelle nicht möglich, die gerechtmachende Gerechtigkeit zu verstehen. Zur Vorbeilassung der zuvorgesehenen Sünden während der Geduld Gottes bildet nur die nunmehrige Erweisung der richterlichen Gerechtigkeit den natürlichen Gegensatz. Und wenn es um die Erweisung nur der gerechtmachenden, nicht der richterlichen Gerechtigkeit sich handelte, begreift man nicht, warum Gott zu diesem Zweck Christum als Sühnmittel vorgestellt hat. Denn ein *ἱλαστήριον* soll Gottes Gnade auswirken: davon hat es keine Benennung. Und nur dann, wenn es um Auswirkung des göttlichen Gnädigseins sich handelte, verstehen wir, warum Gott Christum sich vorgestellt, mit Bezug auf sich (Gott) öffentlich hingestellt hat, so daß Christi Wirken am Kreuz nicht zunächst auf die Menschen, sondern auf den Vater ging. Daß in V. 21 und 22 von der Offenbarung der Gerechtigkeit aus Gott, also von der Gabe der gerechtmachenden Gerechtigkeit die Rede ist, darf uns nicht bestimmen, auch in V. 25

und 26 an die gerechtmachende Gerechtigkeit zu denken, weil der Inhalt der letzteren Verse selbst es ist, der uns auf die richterliche führt. Die Erweisung der richterlichen Gerechtigkeit in Christi Blut bahnt der gerechtmachenden Gerechtigkeit den Weg, ihre Gabe uns mitzuthellen. Im Wesen der Gerechtigkeit liegt, daß sie die Sünden nicht immer nur vorbeilassen kann, sondern sich richtend erweisen muß. Noch weniger kann der Gerechte die Sünder rechtfertigen, ehe seine Gerechtigkeit richtend sich erwiesen hat. Wäre die Erweisung der Gerechtigkeit ausgeblieben, so wäre Gott wirklich nicht gerecht, nun aber ist er beides zugleich: gerecht und rechtfertigend den, der aus dem Glauben an Jesum ist. Es ist nicht zufällig, daß Paulus schreibt: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον: eine Gerechtigkeit, die sich nicht erweist, ist in der That gar nicht vorhanden: ein Richter, der das Böse haßt, aber nicht richtet, ist nicht gerecht. — Wie sehr mit dieser Stelle die Aussprüche in Gal. 3, 13 und Col. 2, 14 harmoniren, braucht nicht weiter erörtert zu werden: dort ist von einem Fluche des Gesetzes die Rede, aus welchem Christus loskaufen mußte, hier von einer Handschrift, die wider uns war und welche Gott auslöschte und aus der Mitte nahm, indem er sie heftete an Christi Kreuz. Das eben war die Forderung der Gerechtigkeit, den Fluch des Gesetzes, die Handschrift, die wider uns war, nicht ohne Loskauf, nicht ohne Darstellung eines Sühnmittels zu beseitigen. Der Unterschied ist im Grunde nur der, daß in der Galater- und Colosserstelle zunächst bloß vom Fluche des mosaischen Gesetzes die Rede ist, weil eben diesem die beiden Gemeinden sich wieder verhaften wollten. Das Gewissensgesetz ist aber nicht minder ernst, heilig, göttlich als das mosaische, es ist nicht minder unmöglich, seinen Fluch — das ist den Fluch des Gesetzgebers selbst — nur zu ignoriren.

Jesaias bezeugt seinem Volke, daß es in's Elend wandern, seine Herrlichkeit in die Unterwelt fahren muß, der heilige Gott werde sich an ihm heiligen in Gerechtigkeit, 5, 16. Nur der Rest wird zurückkehren, denn Vertilgung ist beschlossen, sie stüthet einher Gerechtigkeit, 10, 22. Unter Jerusalems Trümmern muß Zion bekennen: gerecht ist Jehovah, denn seinem Worte war ich

ungehorsam. Threni 1, 18. Seine Seele mußte sich rächen an einem solchen Volke, Jes. 1, 24., Jerem. 5, 9. 29, ihren Grimm fühlen an ihm, Ezech. 24, 13. 16, 42. Nach Verfluß der 70 Jahre um Befreiung bittend, beginnt Daniel mit dem Bekenntniß: bei Dir, Herr, ist die Gerechtigkeit und uns gebühret Schaam des Angesichtes, 9, 7. Ebenso das heimgekehrte Volk: Du bist gerecht bei Allem, was über uns gekommen, Wahrheit hast Du gethan und wir haben gesündigt. Nehem. 9, 33.

Jerusalems Fall ist also eine That rächender Gerechtigkeit des Herrn.

Dennoch ruft Daniel gerade die Gerechtigkeit Gottes um Hülfe an: gemäß allen Deinen Zedakoth möge sich wenden Dein Zorn von Jerusalem! 9, 16. Die Zedakoth Gottes ruft er an, obwohl er sein Flehen nicht gründen kann auf des Volkes Zedakoth, sondern nur auf Gottes Barmherzigkeit, 18.

Auch hiebei redet er in Jesaias Sinn; denn die Verheißung für das in Babel schmachtende Volk lautet: fürchte Dich nicht — —, ich stütze Dich mit der rechten Hand meiner Gerechtigkeit (41, 10), ich rufe Dich in Gerechtigkeit (42, 6), die Wolken sollen Gerechtigkeit rieseln und die Erde Gerechtigkeit spießen lassen (45, 8), ich erwecke den Retter Koresch in Gerechtigkeit (45, 13.). Den trotzigem Herzen Israels, die ferne sind von der Gerechtigkeit, bringt Gott nahe seine Gerechtigkeit und sein Heil (46, 12). Zwar die in Trotz und Selbsthülfe Verharrenden müssen in das von ihnen entzündete Feuer fahren, wer aber der Gerechtigkeit nachjagt, sie kennet, Gottes Gesetz in's Herz faßt, denen ist nahe Jehovahs Gerechtigkeit, seine Gerechtigkeit und sein Heil bleibt ihnen ewiglich (50, 10—51, 8). Wie der Glanz des Lichts soll Jerusalems Gerechtigkeit aufgehen, sein Heil wie eine Fackel brennen, daß die Völker seine Gerechtigkeit und die Könige seine Herrlichkeit sehen (62, 1 ff.).

Und nicht bloß der Same Israels soll in Jehovah Gerechtigkeit haben und jauchzen (45, 25), auch für die Weltvölker redet der gerechte Gott, der einzige Helfer, ein Wort der Gerechtigkeit, daß sie in ihm Gerechtigkeit und Stärke finden (20—24).

Doch also, daß diese Tage des Heils zugleich Tage der Rache sind, 61, 2. Indem Gott sein Israel erlöst, tritt er Edomin

der Kelter, er ist redend in Gerechtigkeit, mächtig zu helfen (63, 1 ff.). Aber auch Israels Frevlern kein Heil 48, 22., 57, 21. — Während in Jerusalem selige Festfeier ist, liegen die Leichname der Gottlosen draußen, ihr Wurm stirbt nicht, ihr Feuer erlöschet nicht, 66, 22—24: das ist das Ende von Gottes Weg.

Also rächen und retten, den Ungerechten vergelten und den Ungerechten Gerechtigkeit geben, Beides ist die Sache des gerechten Gottes.

In Cap. 59 faßt der Prophet die verschiedenen Momente besonders lehrreich zusammen. Keiner ist in Israel, welcher in Gerechtigkeit ruft (4), kein Recht ist auf ihren Wegen (8). Wegen dieser Bosheit ist nun auch kein Recht da für das Volk, und Gerechtigkeit naht sich ihm nicht, in tiefster Finsterniß muß es wandeln (9. 10). Jehovah sieht es mit Schmerz, erkennt, daß kein Mensch mehr hilft (15. 16). Da hilft ihm sein Arm, seine Gerechtigkeit unterstützt ihn. Er zieht Gerechtigkeit an wie einen Panzer und setzt den Helm des Heils auf sein Haupt. Rachekleider legt er als Mantel an, je nach den Thaten vergilt er, Grimm seinen Feinden bis zu den fernen Inseln. Für die aber, so sich in Jakob bekehren, kommt er als Erlöser, legt auf ewig seinen Geist auf sie, sein Wort in ihren Mund (16—21). Der gerechte Gott schafft durch seine Gerechtigkeit in der ungerechten Welt vergeltendes Gericht über die Verstockten, Erlösung und Gerechtigkeit für die Bußfertigen.

In derselben Doppelseitigkeit redet das neue Testament von der Gerechtigkeit Gottes. Christus betet zu dem gerechten Vater: die Welt kennt Dich nicht, diese aber haben erkannt, daß Du mich gesandt hast, Joh. 17, 25 f. Die Gerechtigkeit wird sich darin erweisen, daß der Vater die Jünger zur Seligkeit führt, während die Welt verloren geht, vgl. B. 9. Mit großer Energie wird in der Apocalypse ausgesprochen, daß die Gerechtigkeit Gottes den Gottlosen nach ihrem Thun vergelten muß: gerecht bist Du, der da ist und war, der Heilige, daß Du also gerichtet hast, denn das Blut der Heiligen haben sie vergossen und Blut hast Du ihnen zu trinken gegeben, sie sind es werth, wahrhaftig und gerecht sind Deine Gerichte, 16, 5—7. vgl. 15, 3. 19, 2. Damit man dies aber nicht für Judaismus des Apocalypstikers halte, schreibt

der Apostel der Gnade: es ist gerecht bei Gott, zu vergelten euren Drängern Gedräng und Euch den Bedrängten Erquickung mit uns in der Offenbarung Jesu vom Himmel, der in Feuerflammen Rache übt an denen, die Gott nicht kennen und nicht gehorchen dem Evangelium, welche als Rache bezahlet werden ewiges Verderben. 2 Thess. 1, 6—9. — Andererseits bezeichnet Petrus die Gerechtigkeit Gottes als die Macht, welche die Menschen zum Glauben an Christum führt: „Petrus an die, welche denselben Glauben mit uns erlangt haben in der Gerechtigkeit unseres Gottes,“ II, 1, 1. Und Johannes gründet auf Gottes Gerechtigkeit die Zuversicht, daß er denen, die ihre Sünden bekennen, die Sünden vergibt und sie von aller Ungerechtigkeit reinigt, I, 1, 9. In der Hebräerbrief tröstet sich über die rückgängigen Christen, die er vor unwiederbringlichem Abfall warnen muß, mit dem Gedanken, Gott sei nicht ungerecht, zu vergessen der Liebe, die sie gegen den Namen Gottes bewiesen, der gerechte Gott werde es nicht zum Äußersten bei ihnen kommen lassen, 6, 4—10. — Also Beides ist die Sache der Gerechtigkeit: den Weg der Welt, die Gott nicht kennt, und den der Jünger Christi zu entgegengesetzten Zielen führen, das Blut der Märtyrer auf den Kopf ihrer Mörder bringen, den Unglauben mit ewigem Verderben vergelten; andererseits, die Ungläubigen zum Glauben bringen, den Bußfertigen Vergebung schenken, selbst den Rückgängigen noch ihr einstiges Liebeswerk zu Gnaden anschreiben, zur bewahrenden Macht gedeihen lassen.

Ebenso wie von der Gerechtigkeit Gottes redet die Schrift von seiner Heiligkeit. Wie Jehovah sich dem Moses verkündigt als einen vergebenden und zugleich als einen rächenden Gott (2 Mos. 34, 6 f.), so ruft der Sänger des Ps. 99 in V. 8: Jehovah, unser Gott, du hast sie erhört, ein verzeihender Gott warest du ihnen und rächend ihre Thaten; mit Weidem preist er nach 5 und 3 Gottes Heiligkeit.

Ob das Gericht über Nadab und Abihu in 3 Mos. 10, 3 als eine That der göttlichen Selbstheiligung an diesen Männern bezeichnet ist, kann man bezweifeln, sofern statt der Uebersetzung: „ich will mich heiligen an denen, die zu mir nahen,“ die andere möglich ist: „ich will geheiligt werden durch die zu mir Nahenden“. Dagegen gehört das vorhin angeführte Wort in

Jes. 5, 16 auch hierher: hoch ist Jehovah im Gericht, der heilige Gott heiligt sich in Gerechtigkeit. In B. 24 heißt es weiter: weil Jerusalem das Wort des Heiligen Israels verhöhne, so müsse seine Wurzel zu Moder werden und sein Sproß wie Staub auffliegen. Und nach 30, 15—17 läßt der Heilige Israels den Vund mit Aegypten seinem Volke zum Verderben werden. Der heilige Gott erweist also seine Heiligkeit durch Gericht über seine Verächter, und ist er „der Heilige Israels“, so muß Israels Sünde um so gewisser seine Gerichte leiden.

Aber viel öfter redet die Geschichtschreibung des alten Testaments und seine Weissagung von Gottes Erweisung seiner Heiligkeit durch Gnade an Israel. Als das Volk im Durst mit Jehovah hadert, so „heiligt er sich an ihnen“ in gnädiger Beweissung seiner Macht durch Wasser aus dem Felsen, 4 M. 20, 13. Von Gottes Liebe in's heilige Land geführt, ist Israel so beharrlich treulos, daß es wohl verdiente, wie einst Adama und Zeboim gänzlich vertilgt zu werden, weil aber Jehovah nicht ein Mensch ist, sondern Gott, heilig in Israels Mitte, so vollstreckt er nicht seines Zornes Gluth, sein Mitleid entbrennt, zwar er verstoßt sie nach Assur, aber seiner Zeit ruft er sie heim. Hos. 11, 8—11. Vor dem Dreimal Heiligen, dessen Herrlichkeit die ganze Erde erfüllen will, fürchtet Jesajas zu vergehen, nur durch die Kohle von Gottes Altar kann er entzündigt werden; auch lautet seine Berufung dahin, daß er das gottlose Volk verstecken solle, bis das Land auf den Grund zerstöret sei, doch wie an der Eiche beim Fällen ein Strunk zurückbleibt, so auch bei Juda ein Strunk als Same der Heiligkeit. Der Heilige läßt einen Samen der Heiligkeit übrig, die Erde soll ja voll werden seiner Herrlichkeit (Jes. Cap. 6). Darum schließt der Prophet die Verberbensweissagung des Cap. 10 in 12, 6 mit dem Jubelruf der Erretteten: jauchze, Bewohnerin Zions, denn groß ist in deiner Mitte der Heilige Israels; wohl fällt Gottes Hand den schönen Wald, aber ein neues Reis sproßt aus Isai's abgehauenen Stamm (10, 33—11, 1). In der großen Weissagung von der Rückkehr aus Babel, Cap. 40—66, wo Gott besonders häufig „der Heilige Israels“ heißt, steht diese Bezeichnung meist als Bürgschaft seiner Verheißung, das Volk zu erlösen, zu verherrlichen: darin erweist sich, dazu bewegt ihn seine Heiligkeit, er

hat ja einen Bund mit diesem Volk geschlossen, sein Gott zu sein, also sein Wesen an ihm kund zu thun, 41, 14; 43, 14. 3; 48, 17; 49, 7; 54, 5; 60, 14; 55, 5; 60, 9. Zumal wo er demüthig sich sehnnende Herzen sieht, spricht der Hohe und Erhabene, welcher die Ewigkeit bewohnt, und der Heilige ist sein Name: „in der Höhe und im Heiligthum wohne ich und beim Zerschlagenen und Geistgebeugten, zu beleben den Geist der Gebeugten und zu beleben das Herz der Zerschlagenen.“ 57, 15.

Freilich er rettet die Seinen, indem er ihre Feinde richtet: insofern ergibt sich von Neuem ein gerichtliches Thun Gottes daraus, daß er der Heilige Israels ist. „Das Licht Israels wird für sie zum Feuer, sein Heiliger zur Flamme.“ Jes. 10, 17. So hat es Pharao erfahren, da er Gottes Erstgeborenen nicht wollte ziehen lassen: Jehovah hat sich an ihm verherrlicht. 2 M. 14, 4. 17. So erfuhr es Sanherib, als er Hisia belagerte, die Tochter Zion darf seiner spotten, weil er wider den Heiligen Israels die Augen erhoben hat. Jes. 37, 22 f. Dieser wird auch Babel richten. „Du wirst sie zerstreuen und der Wind sie wegführen, du aber wirst jubeln im Heiligen Israels,“ 41, 16; 47, 4 f. „Vergeltet Babel nach seinen Werken, denn stolz erhob sie sich wider den Heiligen Israels, voll ist ihr Land von Schuld gegen den Heiligen Israels, nun ist Jehovahs Rache da, was sie verdienet vergift er ihr.“ Jerem. 50, 29. 51, 6. Und wenn endlich Gog und Magog das heimgekehrte friedliche Volk Gottes bedrängt, so wird auch an ihm durch schreckliches Gericht Jehovah sich groß erweisen und sich heiligen und vor vielen Völkern sich kund thun, daß sie erkennen, daß er Jehovah ist. Ezechiel 38, 23. 16. 39, 7.

Im neuen Testamente hebt die Apocalypse die gerichtliche und zwar vergeltende Seite der göttlichen Heiligkeit hervor. Die Seelen der getödteten Blutzeugen rufen: o heiliger und wahrhaftiger Herr, wie lange richtest und rächest du nicht unser Blut an denen, die auf der Erde wohnen? 6, 10. Und der Engel in 16, 5: gerecht bist du, der da ist und war, der Heilige, daß du also gerichtet hast &c. Dagegen preist die Mutter des Herrn die Heiligkeit des göttlichen Namens, weil seine Barmherzigkeit ewig währet für die, so ihn fürchten. Luc. 1, 49 f. Christus selbst betet für seine in der Welt zurückbleibenden Sün-

ger: heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen! Joh. 17, 11. Der Heilige wird die schwachen Jünger, die doch gerne heilig sein möchten, der Versuchungsmacht der Welt nicht preisgeben.

Was ergibt sich aus dieser Weise der Schrift, von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zu reden, für die Frage von der Nothwendigkeit des Sühnens Christi?

In der Ueberzeugung der Gemeinde und in den theologischen Systemen finden wir vielfach die Anschauung, daß, wenn Gott die Sünderwelt nach seiner heiligen Gerechtigkeit behandelt hätte, dieselbe der ewigen Verdammniß verfallen wäre, aber die Liebe habe den Weg zur Rettung gefunden, indem sie durch Hingabe des Eingeborenen der Gerechtigkeit genuggethan. Das Wunder der Erlösung sei, daß die Liebe Beides vermochte, ihren Rettungsdrang befriedigen und doch die heilige Gerechtigkeit nicht beschädigen. Hiegegen muß man nach der biblischen Anschauung sagen: die Rettung der Welt ist nicht bloß unbeschadet der heiligen Gerechtigkeit, sie ist durch dieselbe geschehen; die heilige Gerechtigkeit konnte nicht bloß die negative Stellung haben, nur eine solche Rettung der Sünder zu gestatten, bei welcher sie selbst nicht ohne Genugthuung blieb, als hätte sie nur an ihre Rechte und nicht an das Heil der Sünder gedacht: das Retten und Heiligen ist die Sache der heiligen Gerechtigkeit selbst. Gott wäre gar nicht der Heilige, der Gerechte, wenn er nicht der Liebende und der Gnädige wäre. Denn daß Gerechtigkeit und Gericht von ihm gemacht ist zu seines Stuhles Feste, beweist er nach der Schrift nicht bloß darin, daß er richtige Gesetze gibt und dem, der sie hält, darinnen Leben schenkt, den Ungerechten aber dem Tode übergibt, sondern bei Micha 6, 4 f. ruft Gott: „ich habe dich herausgeführt aus Aegypten, aus dem Haus der Knechtschaft dich erlöst. Mein Volk, gedenke doch, was gerathschlagt hat Balak und was Bileam ihm hat antworten müssen, auf daß du erkennest die Gerechtigkeiten Jehovahs.“ Dieses Retten, Verwandeln von Fluch in Segen, geschah doch nicht nach der Würdigkeit, sondern wider alle Würdigkeit des Volks. Und als dieses begnadigte Volk nach Jahrhunderten göttlicher Erziehung und Geduld mitten in der heiligen Stadt den Frevel zu der Höhe treibt, welche Jephaniah in 3, 1—4 schildert, was thut Jehovah? Er ist gerecht in ihrer

Mitte, übet kein Unrecht, jeglichen Morgen bringt er sein Recht an's Licht, nie fehlend, B. 5. Die Frevler durch unermüdliches Warnen und Mahnen zur Buße zu rufen, ist Sache der Gerechtigkeit. Muß aber das Gericht ausbrechen, so soll es doch nicht gänzliche Vertilgung sein, der Heilige rettet, indem er richtet. „Werden die Frevler begnadigt, so lernen sie nicht Gerechtigkeit, aber wenn deine Gerichte über die Erde gehen, lernen Gerechtigkeit die Bewohner der Welt; wenn Israel das Thun seiner Hände schaut, heiligt es den Heiligen Jakobs.“ Jes. 26, 9 f. 29, 23. Darum richtet der Heilige. Ist dann Israel gedemüthigt, daß es bekennt: den Zorn Jehovahs will ich tragen, denn ich habe gesündigt wider ihn, so darf es fortfahren: „bis er mich hinausführt an's Licht, ich schaue seine Gerechtigkeit.“ Micha 7, 9. Den Duffertigen rettet die Gerechtigkeit. „Ich will meine Hand gegen dich wenden, ausschmelzen deine Schlacken, wegschaffen dein Blei, dann wirst du heißen Stadt der Gerechtigkeit; Zion wird durch Recht erlöst und seine Bekehrten durch Gerechtigkeit.“ Jes. 1, 25 ff. Die Gerechtigkeit taucht den Frevler unter die Fluthen des Elends, damit sie ihn, nachdem er Buße gelernt hat, zu um so größerem Heile führe. Und unter dem Heil, zu welchem die heilige Gerechtigkeit durch die Gerichte den Weg bahnt, versteht die Weissagung nach den obigen Stellen das vollkommene Heil der Messiaszeit, wo der Geist ausgegossen wird, der Sprößling aus dem Stamme Isai's das Königreich des Friedens errichtet, und Israel nicht allein, sondern auch die Heidenvölker in Jehovah Gerechtigkeit und Stärke finden. So redet die Prophetie von der heiligen Gerechtigkeit Gottes. Hätte nicht Christus jedem Nathanael Israels, jedem Cornelius der Heidenwelt *δικαιοσύνην Θεοῦ* bewirkt, Gerechtigkeit aus Gott, die von Gott dem Menschen geschenkt wird, so wäre die alttestamentliche Weissagung von dem, was die heilige Gerechtigkeit Gottes vollführen wolle, unerfüllt. Hiermit vergleiche man, daß Petrus Gottes Hinführen der Menschen zum Glauben, Johannes das göttliche Vergeben der Sünden als ein Thun der Gerechtigkeit bezeichnen.

Folgt aber nun, daß die heilige Gerechtigkeit nur zu diesem Zwecke richtet, um zum Heile zu führen? Erschöpft sie ihr Wesen darin, gesetzgebend, unterweisend, wohlthuend, wehethuend,

heiligend den Menschen zur Gerechtigkeit und zum Heile zu führen? Ist die heilige Gerechtigkeit Gottes nichts Anderes als die Wahrhaftigkeit, der Ernst, die Göttlichkeit der göttlichen Liebe? Diese Anschauung würde der biblischen so wenig entsprechen, als die entgegengesetzte, welche wir so eben beurtheilt haben. Denn die Schrift redet nicht minder entschieden von dem vergeltenden, rächenden Richten der heiligen Gerechtigkeit, als von dem züchtigenden, welches in seinem Kerne nur Liebe ist. Schon in dem Abschnitt über die Weise von Christi Sühnen haben wir verwiesen auf die Vergeltung der adamitischen Sünde durch den Tod nach Röm. 5 verglichen mit Ps. 90, der Abgötterei durch Dahingabe in den Dienst unnatürlicher Paster nach Röm. 1. Wie gewaltig predigt aber der Gesetzgeber in 5 Mos. 28, daß Gott in Segen oder Fluch vergelten werde! Bis zu dem schrecklichen Worte schreitet er fort: wie Jehovah sich freute über euch, euch wohl zu thun und euch zu mehren, also wird Jehovah sich über euch freuen, euch zu Grunde zu richten und zu vertilgen, V. 63. Dem-anthropopathischen Reden der Schrift muß doch eine Wahrheit zu Grunde liegen. Demgemäß sprechen auch die Propheten in den vorhin angeführten Stellen von dem assyrisch=babylonischen Gericht als von einem Vergeltungsgerichte. Bisweilen betonen sie den Gesichtspunkt der Züchtigung, bisweilen den der Vergeltung (z. B. Jes. 5, 16. 10, 22.; Jer. 5, 9. 29.; Ezech. 24, 13. 16, 42), ein drittes Mal beide zugleich (z. B. Jes. 1, 24 ff. 9, 6. 8). Bei jenem Gerichte, welches die Propheten noch hinter dem assyrisch=babylonischen über Israel erblicken, damit beide, die Frevler in Israel und die Feinde Gottes in der Heidenwelt, schließlich gerichtet werden, während für das rechte Israel die Zeit des messianischen Heiles anbricht, tritt naturgemäß der Gesichtspunkt der Vergeltung noch energischer hervor. Das schließliche Gericht will seinem Wesen nach nicht mehr befehren, sondern eben vergelten, obwohl es etiva selbst wieder in verschiedene Acte zerfällt werden kann, von denen der erste noch Bekehrung offen läßt. Nachdem in Christo das volle und einzige Heil dargeboten ist, muß das neue Testament den Verächtern desselben um so gewaltiger das ewige Verderben in Aussicht stellen. Schneidender kann man den Vergeltungszweck des göttlichen Richtens nicht auspre-

chen, als es die obigen Stellen der Apocalypse und des Paulus thun.

Also der Gang der Weltgeschichte ist nach biblischer Betrachtung voll Offenbarung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes: das Sterben aller Adamiten, die Versunkenheit der Heidenwelt, die Wesangenschaft Israels sind Zeugen davon. Und muß dies Alles auch unter den Gesichtspunkt liebender Züchtigung gestellt werden, so darf doch der eine Gesichtspunkt den anderen nicht verdrängen. Findet etwa unser Gewissen einen Widerspruch darin, wenn man uns selbst bezeugt, daß unsere Leiden eine Vergeltung unserer Sünde seien, und doch zugleich, daß Gott uns durch dieselben zur Buße rufe? So lange wir unbußfertig bleiben, behält unser Elend den Charakter des Fluchs. Zerbricht unser Herz in Buße, so sind die Leiden von da an Züchtigungen zum Frieden. Und auch das bis zur Buße Erlittene war zur Bewirkung der Buße auferlegt, also zum Heile gemeint. So lange der innere Stand des Sünders noch unentschieden ist — er ist ein Sünder, ein Knecht der Sünde, er häuſet täglich neue Schuld, aber er hat sich doch noch nicht mit vollem Bewußtsein und Willen, daher noch nicht unwiederbringlich der Sünde hingegeben — so lange trägt auch die göttliche Behandlung des Sünders noch das Gepräge der Unentschiedenheit, ist vergeltend und züchtigend zugleich. Mit der Entscheidung des Menschen entweder zur Buße oder zur Verstockung entscheidet sich auch seine Behandlung durch Gottes Gerechtigkeit. Verschließen wir uns der Buße für immer, so ist von nun an auch das auf uns liegende Leiden nur noch eine Fluchſchrift auf unserer Stirne, und diese prägt sich uns unauslöschlich, für immer und immer ein. „Nach deinem unbußfertigen Herzen sammelst du dir Zorn am Tage des Zorns und gerechten Gerichtes Gottes, welcher bezahlen wird Jeglichem nach seinen Werken.“ Röm. 2, 5f. Von diesem Tage an ist dann Alles entschieden und Alles geschieden, die Offenbarung Jesu bringt nur Rache denen, die Gott nicht kennen. 2 Theſſ. 1, 8f. — Wenn nun das Vergelten so sehr die Sache Gottes ist, daß die Weltgeschichte des göttlichen Vergeltens voll ist, ist es dann denkbar, daß bei der in Christo geschehenen Umwendung der menschheitlichen Entwicklung aus dem Wege von Gott hinweg in den Weg zu Gott zurück

die vergeltende Gerechtigkeit Gottes gar nicht zum Worte kam, mit anderen Worten, daß Christi Wirken nur ein Erlösen, nicht ein Genugthun, nicht ein Sühnen war? daß er nur von Gott her auf uns wirkte, uns zu heilen und zu heiligen, nicht aber von uns aus und für uns vor Gott trat, um uns vertretend auf ihn zu wirken? Hatten denn die Vergeltungsgerichte Gottes ihren Zweck, den Zweck der Vergeltung, schon erreicht? Und wenn nicht, wie konnte Gottes Thun aufhören, ehe es zu seinem Zwecke gekommen war? Ferner wenn die Christo Widerstrebenden dem gerechten Gotte einst ewige Pein als Rache bezahlen müssen, können die durch Christum Geretteten anders als dadurch gerettet sein, daß in seiner Person für sie die Gerechtigkeit Gottes sich erwiesen hat? Entweder: Gott ist kein Vergelter der Sünde mit Tod, sondern sein Richten ist nur Züchtigung zur Buße, dann hat die Schrift Unrecht, in der Weltgeschichte die vergeltende Gerechtigkeit Gottes aufzuzeigen und ein zukünftiges ewiges Verderben als die von den Gottlosen zu bezahlende Rache zu drohen; oder: es ist gerecht bei Gott (*δικαιον παρὰ Θεῷ*, 2 Thess. 1, 6), die Sünder nicht bloß zu züchtigen, sondern die Sünde mit dem Tode zu bezahlen, den Namen des Heiligen durch Vergeltung zu heiligen, dann ist es unmöglich, daß die Erlösung der Sünder bewirkt wurde, ehe der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes genuggethan war.

Wir sehen, es ist Beides wahr: so gewiß Gott heilig und gerecht ist, so gewiß konnte er die Menschen nicht hilflos dem Tode überlassen, und: so gewiß Gott heilig und gerecht ist, so gewiß konnte er die Erlösung von dem Tode nicht ordnen ohne vorgängige Genugthuung, die ihm von der Menschheit geleistet wurde.

Blicken wir aber von der gegebenen Erörterung über den biblischen Begriff der Gerechtigkeit Gottes noch einmal zurück auf Röm. 3, 21 — 26, so erhellt, daß beide Auslegungen von *δικαιοσύνη* B. 25 und 26, sowohl die eine „zur Bethätigung seiner gerechtmachenden Gerechtigkeit“, als die andere „zur Offenbarung seiner vergeltenden Gerechtigkeit“, was den Begriff der Gerechtigkeit betrifft, an sich auf biblischer Straße gehen: die Entscheidung muß aus dem Zusammenhange dieser Stelle selbst

geschehen. Wir haben vorhin gezeigt, warum dieser für die vergeltende Gerechtigkeit seine Entscheidung gibt.

Daß die Männer Gottes unter dem Drucke einer nicht bloß kummervollen, sondern tief verschuldeten Gegenwart von der göttlichen Gerechtigkeit Erlösung hoffen, kann man erklären durch Verweisung auf den Bund, welchen Gott nun einmal mit dem Samen Abrahams, mit dem Hause Davids geschlossen hat: die Treue des Bundesgottes wolle auch den Ungerechten den Bund bewahren. Vergleiche z. B., wie Jeremias in 14, 21 betet: verschmähe nicht den Thron deiner Herrlichkeit, gedenke an deinen Bund mit uns, zerbrich ihn nicht. Ebenso in 10, 24 f.: züchtige mich, Jehovah, doch in Recht, nicht in deinem Zorn, daß du mich nicht zermalmest; gieße deinen Grimm aus über die Heiden, welche dich nicht kennen 2c. Juda darf also auch in seiner größten Verschuldung, und so sehr es den Zorn verdient hätte, um ein Gnadenrecht bitten, weil es das Bundesvolk ist, welches den Namen Jehovahs anruft. Doch könnte man nicht in allen den Stellen, wo auf die Gerechtigkeit Gottes die Gewißheit göttlicher Erlösung gegründet wird, „Gerechtigkeit“ mit „Bundestreue“ vertauschen. In Jes. 45, 21 ff. preist sich ja Gott den Heidenvölkern als gerechten und hülfreichen Gott an, alle Enden der Erde sollen bei ihm Hülfe suchen, Gerechtigkeit gehe aus seinem Munde, eine unwandelbare Verheißung, daß ihm jegliches Knie sich beugen und jeder Mund rufen soll: in Jehovah habe ich Gerechtigkeit und Stärke. Wenn Petrus in II, 1, 1. den Glaubensstand seiner Leser für ein Geschenk der göttlichen Gerechtigkeit erklärt und Johannes in I, 1, 9 die Vergebung dem, der die Sünde bekennt, auf Grund der Gerechtigkeit Gottes verheißt, so wird Niemand in der Bundestreue Gottes gegen Israel die Erklärung dieser Stellen suchen. Ebenso wenig beschränkt sich der Trost, welcher den Sündern aus Gottes Heiligkeit entspringt, auf das Volk Israel. Man könnte fragen, warum denn der Gott des Bundes dem Volke Israel auch dann den Bund halte, wenn dieses ihn bricht. Schon diese Frage müßte weiter führen. Sodann aber liegen auch hier wieder ausdrückliche Stellen vor, in denen die Berufung auf Gottes Bundestreue gegen Israel nicht ausreicht. „Heilig, heilig, heilig,

heilig ist Jehovah Zebaoth, Erfüllung der ganzen Erde mit seiner Herrlichkeit." Jes. 6. So gewiß er heilig ist, so gewiß will er die ganze Erde mit Herrlichkeit erfüllen. „Gott bin ich und kein Mensch, in deiner Mitte heilig, darum komme ich nicht im Zorn.“ Hos. 11, 9. Hier steht Heiligsein dem Gottsein gleich: Gottes Gottsein selbst ist der Grund seiner Milde. Auch aus Jes. 40, 25 f. und 57, 15 erhellt, daß Gottes Heiligkeit den ganzen Complex seiner göttlichen Vollkommenheit in sich begreift. In Jes. 40 heißt es: wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ihm gleich sei? spricht der Heilige; erhebet zur Höhe eure Augen und sehet: wer hat dieses geschaffen? Die Heiligkeit schließt hier die Allmacht in sich ein. In Cap. 57 ist das Heiligsein parallel mit dem Bewohnen der Ewigkeit und der Höhe*). Gott ist heilig, d. i. er ist das vollkommene Leben, der unendlich Reiche, der Lebendige. Und von hier aus läßt sich leicht verstehen, warum die Heiligkeit Gottes Bürgschaft seines Erlösens ist. Weil Gott der Heilige, der Gott des vollkommenen Lebens ist, so ist er der Gott der Herrlichkeit, so will er auch die Erfüllung der Erde von seiner Herrlichkeit. Jes. 6. Der Heilige, der Lebendige freut sich nicht, Ephraim zu vertilgen, wie einst Adama, sondern durch den Tod zum Leben zu führen. Hos. 11. Muß er den Baum seines Volkes fällen, so läßt er einen Strunk übrig als Samen der Heiligkeit. Jes. 6, 13. 12, 6, vergl. mit 11, 1. Nicht bloß abgleich, sondern weil er heilig ist, in der Höhe wohnt, ewig ist, wohnt er auch beim Zerschlagenen und Geistgebeugten, sie zu beleben, 57, 15. Weil Gott Licht ist, so ist er Vater der Richter und kommt von ihm jegliche gute Gabe und jedes vollkommene

*) Ich kann deshalb der Entwicklung der Heiligkeit Gottes, welche Diesfel im 1. Hefte dieses Bandes gegeben hat, so vieles Richtige er sagt, doch in dem Punkte nicht beitreten, daß er Gottes Heiligkeit unauflöslich verknüpft erklärt mit seinem Verhältniß zu Israel. Diesfel bemerkt mit Recht, Gott sei nach der Schrift heilig als absolutes Leben und Lebensquell: ist es aber so, so muß es auch schon von vorn herein für unwahrscheinlich gelten, daß für die Anschauung der Männer Gottes die absolute Lebendigkeit Gottes nicht zu seiner Schöpfung überhaupt, sondern nur zu seinem Bundesvertrage in Beziehung trete. Ich bleibe deshalb bei der Bestimmung der göttlichen Heiligkeit, welche ich in meiner Lehre von der Person Christi S. 400 gegeben habe.

Geschenk. Jac. 1, 17. Jesus spricht: ich lebe und ihr sollt leben. Joh. 14. Bei der Ertheilung der Apokalypse verweist er dem Johannes die Furcht mit dem Wort: ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige, lebend bin ich in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Apoc. 1, 17f. Der Satan ist der Menschenmörder, der Fürst des Todes, der Gott des Lebens freut sich des Lebendigmachens. Der Heilige ist die Liebe, weil er der Heilige ist. Der heidnische Wahn, daß die Gottheit neidisch sein könne, entspringt daraus, daß die Heiden die unendliche Lebendigkeit, die Seligkeit Gottes nicht kennen; Kargheit, Neid, Eifersucht, sind Beweise der Armuth, der Angst. Jehovah, der Gott, welcher ist, der er ist, welcher ist, was er sein will, und ewiglich sein wird, was er sein will, kann nur die Liebe sein. In der unendlichen Lebensfülle und Seligkeit Gottes liegt der Schlüssel zum Geheimniß des göttlichen Liebens. Bei dem, welcher durch seine Freiheit der unerschöpfliche Quell seines unendlichen seligen Lebens ist, ist es undenkbar, daß er nicht Leben mittheilen und das mitgetheilte Leben bewahren, vollenden oder daß er nicht lieben sollte. Wer darin, daß Gott die Liebe sein soll, wohl gar einen Beweis seiner Bedürftigkeit erblickt, hat noch nie in die Seligkeit, in die Lebensfülle, in die lebenquellende Macht, in die Ewigkeit, in das Geistsein Gottes einen hellen Blick gethan. Indem wir aber verstehen, wie aus der Heiligkeit Gottes sein Wille zum Erlösen entspringt, verstehen wir zugleich, wie sein Erlöserswille entspringt aus seiner Gerechtigkeit. Denn daß Gott gerecht ist, bedeutet nichts Anderes als dies, daß er die Welt verwaltet gemäß der Heiligkeit seines Wesens: sein Wesen ist heilig, sein Thun ist gerecht, der Heilige ist in seinem Wirken gerecht. Diese Gerechtigkeit bekriegt, überwindet die Ungerechtigkeit, die in der Welt sich festsetzen will. Wenn kein Mensch mehr der Ungerechtigkeit wehren kann, so ist Gottes Gerechtigkeit der Arm, der ihm nicht versagt, er zieht Gerechtigkeit an wie einen Panzer und setzt den Helm des Heils auf sein Haupt, kommt für die, so sich vom Frevel wenden, als Erlöser, spricht: das ist mein Bund mit dir, mein Geist, den ich auf dich gebe, meine Worte, die ich in deinen Mund lege, sollen nicht mehr wanken aus deinem Munde bis in Ewigkeit. Jes. 59, 16—21 (vgl. auch Jerem. 9, 23).

Aber diese Gerechtigkeit schaffende Gerechtigkeit Gottes bahnt sich durch Vergeltung ihren Weg. „Nach den Thaten also bezahlt er, Vergeltung seinen Feinden“ in Israel und bis zu fernem Inseln, V. 17 und 18. Und die rächende Gerechtigkeit Gottes, oder daß er sich an seinen Feinden heiligt in Gerechtigkeit (5, 24), ergibt sich nicht minder direct aus der Heiligkeit, aus der Lebensvollkommenheit des lebendigen Gottes.

Indem der Heilige schöpferisch sein Leben mittheilt, legt er in die Welt seine Gesetze nieder, ordnet Alles nach bestimmtem Maaß, zu bestimmtem Zweck. Die Schöpfung ist voll Gerechtigkeit, Wahrheit (Ps. 89); die Psalmen stellen das Gesetz der Schöpfung und das Gesetz Israels neben einander (z. B. Ps. 19). Das ist die Güte Gottes, daß die Schöpfung und die Regierung der Welt ein Spiegel seiner Heiligkeit ist. Der Mensch aber kann die Welt, indem er sich dieselbe unterthänig macht, entweder nach ihrer Bestimmung gebrauchen oder gegen dieselbe mißbrauchen, die Ordnungen und Zwecke Gottes ehren oder antaasten. Seine Sünde hat die Schöpfung so sehr in das Verderben hineingezogen, daß sie unter einem Boche der Eitelkeit seufzt. Röm. 8. — Noch größer ist das Wagniß der göttlichen Liebe, indem Gott die Menschen selbst, die nach seinem Bilde geschaffen, den Menschen überläßt, daß ein Mensch sich selbst und seinen Nächsten entweihen kann. Gott hat die gottebenbildliche Seele der Gefahr ausgesetzt, in die Knechtschaft der leiblichen Triebe erniedrigt, den Hauch aus Gottes Geist der Gefahr, von dem Urquell der Geister losgerissen zu werden. Die Liebe Gottes hat dieses Wagniß erfordert, nur der freie Mensch ist gottebenbildlich, kann Gott lieben, in Gott selig werden. Aber wenn nun die Seelen wirklich vom Fleische befleckt werden? Wenn es dazu kommt, daß die ganze zu Gott geschaffene Menschheit fleischlich wird? Wenn alle Menschengeister aus der Bahn um ihre Sonne irren? Wenn die Geschichte der Menschheit zur Geschichte eines verlorenen Sohnes, die gottgeschaffene Erde zum Schauplatz einer widergöttlichen Entwicklung wird? Wenn das irdische Leben in ein Todtenreich statt in ein Königrich des lebendigen Gottes mündet? Wenn hiemit der Entwicklungsgang auch der außerirdischen persönlichen Welt gestört wird, weil die

Menschheit ein Glied derselben ist und beim Verderben eines Gliedes der ganze Leib leiden muß? — Zum Dritten hat die Liebe Gottes auch Gottes eigenen Namen der Gefahr der Entweihung preisgegeben. Der Schöpfer hat in der Welt seine ewige Kraft und Gottheit geoffenbart und den Menschen geschaffen nach seinem Bilde, gehaucht aus seinem Wesen, so daß die Seele unwillkürlich nach dem Vater der Geister fragt. So muß' den Menschen, so gewiß sie Menschen sind, der Name Gottes kund werden. Weil aber die Schöpfung den Namen Gottes immerhin nur in einem dunkeln Spiegel zeigt und uns die Liebe Gottes nur dann zum Bunde der Gemeinschaft ermunthigt, wenn wir nicht bloß die Schrift des fernen, sondern das Wort des nahen Gottes vernehmen, so hat er in Theophanieen und in Eingestung seinen Namen uns nahe gebracht. Nun können wir ihn als den Namen über alle Namen verherrlichen indem wir ihn betend anrufen, dem Nächsten predigen, den Wandel nach diesem Namen einrichten, und wir können ihn verunehren mit Verschweigen vor uns selbst, mit Verleugnen vor den Menschen, mit ehrfurchtslosem Nennen, als wäre es ein gemeiner Name, mit heuchlerischem Gebrauchen zur Bedeckung von Schändlichem, mit meineidigem Anrufen zur Befestigung der Lüge. Wird sich da Gott nicht zu seinem Namen bekennen müssen? Jeglicher Mensch ist verpflichtet, seinen Namen zu vertheidigen: der heilige Name Gottes sollte preisgegeben werden? Jedermann urtheilt, wenn ein Knecht Gottes in gläubigem Gebete den Namen Gottes anruft, wenn ein Märtyrer für ihn stirbt, so sei Gott seinem Namen die Ehre schuldig, daß er segnend, rettend, seinen Frieden in's Herz sendend sich zu den Bekennern seines Namens bekenne. Er wäre sonst nicht der heilige, nicht der lebendige, Alles mit seiner Gegenwart und Wirkungskraft durchdringende Gott. Wenn aber sein Name verunehrt wird, sollte Gott nicht bei ihm gegenwärtig sein? „Ich erbarme mich meines heiligen Namens, welchen entweicht das Haus Israel.“ Ezech. 36, 21. „So wahr ich lebe“ lautet im A. T. die göttliche Bekräftigung des Verheißens und Drohens: die Richterfüllung würde beweisen, daß Gott kein lebendiger sei, so auch sein Schweigen, wenn sein Name geehrt und verunehrt wird. Von Christo vergleiche das Wort: wer mich bekennet, den will ich auch bekennen, wer mich verleugnet,

den will ich auch verleugnen, besonders aber, daß die Heiligung des göttlichen Namens im Vaterunser die erste Bitte ist. Damit Gottes Name geheiligt werde in Vollbringung seines Willens auf Erden wie im Himmel, möge das Reich Gottes kommen; nun erst folgen die Bitten für uns selbst. — Aber nicht nur seinen Namen, auch sich selbst, seine eigene Gegenwart gibt Gott in die sündige Welt hinein. Schon in den Theophanieen und der Inspiration, durch welche er seinen Namen zur Kunde bringt. Je tiefer nun Gott sich in die Mitte der sündigen Menschheit herabläßt, desto ernster wird er seine Majestät bewahren müssen. Nachdem die Grundlage der Gesetzgebung vom Sinai ertheilt ist, wird zu Mose gesprochen: siehe, ich sende einen Engel vor dir her, dich zu bewahren auf dem Weg und dich zu bringen an den Ort, den ich bestimmt habe, hüte dich vor seinem Angesicht und höre auf seine Stimme, erbittere ihn nicht, denn er wird eure Uebertretung nicht vergeben, denn mein Name ist in seinem Inneren. 2 Mos. 23, 20 ff. Nicht bloß ein Verkündiger des göttlichen Namens ist dieser Engel, in seinem Inneren ist der Name Gottes, daher Gottes „Namen“ hier einen höheren Sinn haben muß, als sonst: das Gottesleben selbst, welches in Gottes Namen zu unserer Kunde kommt, ist in dem Engel gegenwärtig. Desto mehr soll sich Israel hüten: dieser Engel ist der in ihm seienden Gegenwart Gottes schuldig, die Uebertretung nicht zu vergeben, weil sie für seine Gegenwart befleckend ist. Man vergleiche, was nach der Versündigung durch das goldene Kalb gesagt ist: ihr seid ein halsstarriges Volk, wenn ich einen Augenblick mit dir zöge, würde ich dich vertilgen, 33, 5. 3. Nachdem die Stiftshütte, der Tempel gebauet ist, wohnt hier nicht bloß die Kunde von Gott, sondern seine besondere Gegenwart; hiemit vergleiche die Vorschrift über das Versöhnungsfest: er spritze das Blut vor den Deckel und auf den Deckel und versühne so das Heiligthum wegen der Unreinigkeiten der Söhne Israels. 3 Mos. 16, 15 ff. — Wie tief läßt sich das Gottesleben vollends in unsere Mitte herab durch die Fleischwerdung! Nun kommt es dazu, daß der Fürst des Lebens, der Herr der Herrlichkeit von den Sündern getödtet wird. Apg. 3, 15; 1 Cor. 2, 8. Selbst noch nachdem er erhöht ist, kann man sich versündigen an seinem

Leib und Blut, nicht unterscheidend den Leib des Herrn, 1 Cor. 11, ja man kann den Sohn Gottes mit Füßen treten durch Gemeinachten seines Blutes, das heißt, ihn wieder kreuzigen und zum Gespötte machen, Hebr. 10, 29. 6, 6. — Aber die tiefste Herablassung ist die des heiligen Geistes, welcher in uns Sündern Wohnung macht. Hier ist die höchste Blossstellung des göttlichen Lebens. So innig verbindet er sich mit uns, daß unser Leib sein Tempel heißt: wie nun, wenn dieser Tempel geschändet wird? So innig, daß er unsere Herzen zum Organ seines Wetens macht und unser Durchleuchtetsein von ihm unser Siegel auf den Tag der Erlösung werden soll: um so tiefer können wir ihn betrüben, wenn wir ihn durch Befleckung von uns scheuchen. Da er theilt uns Elemente seines eigenen Lebens mit, so daß was sein war fortan unser ist. Bisweilen ist ja in der Schrift nicht leicht zu unterscheiden, ob unter *πνεῦμα* der heilige Geist Gottes oder unser aus ihm uns mitgetheiltes Geistesleben zu verstehen ist. Wie nun, wenn durch einzelne Sünden, sogar durch völligen Rückfall diese Samenkörner aus dem göttlichen Leben befleckt, verschleudert werden? Was wird aus diesem heiligen Lebensamen, wenn die Erweckten rückwärts gehen? Wir sehen, in welche Tiefe und damit in welche Gefahr der Befleckung die Liebe Gottes ihr Gottesleben hinuntergibt!

Ist nun nicht klar, wie aus der Heiligkeit oder aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes Vergeltung der Sünde sich ergeben, nämlich daß die Majestät des Heiligen die ihr geschehene Verunehrung zurückweisen, auf den Frevler zurückwerfen, sich in seinem Tode als unantastbar erweisen muß?

So gewiß der heilige, der selige Gott des ewigen Lebens sein Leben mittheilen, die Welt schaffen wird, und zwar eine Welt ebenbildlicher, freier, also der Sünde fähiger Geschöpfe — denn nur den ebenbildlichen kann er sein Leben mittheilen, nur die freien können ihn lieben —, so gewiß kann er die Welt nur also schaffen, daß er die Majestät seines heiligen Wesens gegenüber von frevelhaftem Mißbrauch der Freiheit wahrt. Wiederum, so gewiß der Heilige, welcher sich des vollkommenen seligen Lebens freut, die in den Tod Verirrten zum Leben zurückbringen will, die Sünde tödtend, aber den Sünder belebend, oder so gewiß seine Gerechtigkeit in der Sünderwelt Gerechtigkeit schaffen

will, so gewiß muß sein Wille zugleich auf die Erweisung seiner Majestät an dem Sünder gerichtet sein oder seine Gerechtigkeit durch Vergeltung der Sünde sich bethätigen. Der Heilige wird als solcher zum Schöpfer, und wenn die Geschöpfe sündigen, zum Erlöser, aber indem er Schöpfer von Freien wird, in ein Verhältniß zu Freien tritt, ist er sich selbst schuldig, dieses Verhältniß von Freien zu ihm nicht zu einer Verunehrung seiner Majestät erwachsen zu lassen. Sünder, welche nicht der Tod ergriffe, wären Götter, sie würden ihre Autonomie neben die göttliche pflanzen, sie würden factisch die Absolutheit, die Gottheit Gottes aufheben. Der Heilige ist als solcher Liebe, von Ihm aus können alle Schöpfer- und Regentengedanken nur Gedanken des Lebens, also der Liebe sein; der Schöpfer, der Regent ist also nicht nur ein Liebender, er ist lauter Liebe, er ist die Liebe, der Lebendige kann sich nicht des Todes freuen. Wenn aber die von ihm zum Leben in ihm Geschaffenen ein Leben ohne ihn, wider ihn aufbringen, so nöthigen sie ihn zur Erweisung seiner einzigen Majestät, nöthigen ihn, das Weltregiment, das er zu lauter Leben handhaben möchte, nicht mehr bloß aus den Gedanken der Liebe zu uns, sondern zugleich aus dem Gedanken der Wahrung seiner Majestät zu regeln; da wird der Tod sein Zweck, die Erweisung seiner Majestät durch unsern Tod. So lange die Geschöpfe im Gehorsam des Glaubens ihre Seligkeit suchen, fällt Beides zusammen: Gottes liebende Selbstmittheilung an sie zu ihrer Befeligung und Gottes Bethätigung seiner Majestät; der Glaubensgehorsam findet seine Seligkeit in der Beugung vor Gottes Majestät. Aber wenn die Geschöpfe ihr Leben auf ungöttlichen, widergöttlichen Wegen suchen, den Liebesgedanken Gottes den Rücken kehrend, die Majestätsrechte Gottes für Nichts achtend, so zwingen sie die göttliche Majestät, ihre Rechte zu wahren durch der Geschöpfe Verderben, durch die Vergeltung der Gottlosigkeit mit dem Tod.

Man sage nicht, daß diese Erweisung seiner Majestät durch unseren Tod nicht zu einem besondern Zwecke Gottes werden müsse, sofern schon aus der Liebe selber folge, daß Gott den Sünder auf seinem Sündenwege das Gegentheil des Glückes, welches der Sünder sucht, finden lasse, die Liebe selbst verhängte über den Sünder das Wehe, weil nur dieses ihn vom

falschen Wege auf den wirklichen Weg des Lebens zurückrufen könne, der göttliche Arzt schlage uns tiefe Wunden, um uns zur Heilung zu führen. Die Thatfache, daß Gottes Liebe den Sünder verwundet, ist freilich richtig, aber falsch ist es, unsere Wunden nur für Liebesschläge auszugeben. Woher hat man das Recht, Gottes Blick auf die Majestät seines Namens zu beseitigen? Daß der Name Gottes geheiligt werde, ist der höchste Zweck. Wenn Marcion alles Drohen und Strafen mit dem Gutsein Gottes unverträglich fand, deshalb den Gott des alten Bundes nicht für den guten, also nicht für den wahren Gott erkennen wollte, so hat er es freilich schon insofern gröblich verfehlt, als gerade die Liebe des Vaters zur Ruthe greift und ein Vater, der nicht züchtigt, kein liebender Vater ist. Aber nicht minder verfehlt war sein Denken um deß willen, daß er nur von Gottes Blicken auf unser Leben und nichts von seinem Blicken auf die Majestät seines Namens wußte. Sodann scheitert die Meinung, als ob Gottes Strafen nur eben Liebesschläge und immer nur Liebesschläge wären, an jenen Aussprüchen von einer Sünde, für die es weder Vergebung noch Buße mehr gibt. Wo keine Vergebung mehr ist, da ist auch nicht mehr Leben und Seligkeit. Denn es ist Beides klar, erstlich, daß, so lange der Fluch auf mir lasten bleibt, ich auch von der Seligkeit, von dem Leben Gottes ausgeschlossen bin, zweitens, daß der Fluch auf mir lasten bleibt, wenn er mir nicht vergeben wird. Ist aber keine Hoffnung des Lebens mehr, was kann dann Gottes Strafen noch bezwecken, als die Erweisung der göttlichen Majestät in des Sünders Tod!*)

*) Wie konnten etliche Theologen, namentlich aus Detingers Schule, auf die Meinung kommen, daß die Lästerung des heiligen Geistes, wenn sie gleich von der Vergebung ausschließe, doch nicht von aller Hoffnung der Seligkeit ausschließe, der Lasterer müsse nun eben die Last des Fluches zu Ende büßen, hernach, wenn er den letzten Heller bezahlt habe, könne er noch das Leben finden! Kann denn ein Mensch eine solche Last des Fluches tragen, ohne im Zorn wider Gott sich immer tiefer zu verbittern? Kann ein Knecht der Sünde anders, als täglich neue Schuld auf sich häufen? Kann er sich befehren, ohne daß Gott ihn befehrt, also ihm seinen Geist in's Herz gibt, und gibt Gott seinen Geist, sich selbst, ehe der Fluch getragen ist? Und wer sieht nicht, daß, wenn der Mensch, welcher durch die äußerste Sünde den schwersten Fluch auf sich geladen hat, seine Sünde selber zu büßen, sich selbst zu retten

Keine Vergebung findet die Lästerung des heiligen Geistes. Kein Opfer mehr, sondern nur noch schreckliches Warten des Gerichtes und Eifer des Feuers, welches die Widerwärtigen verzehren wird, ist vorhanden für die, welche freiwillig sündigen, nachdem sie die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben. Keine Buße ist mehr möglich für die, welche theilhaftig geworden sind des heiligen Geistes und dann abfallen. Denn das ist eben die vollendete Entheiligung Gottes, wenn ein Mensch die herablassendste, innigste, in die Tiefe seines Herzens gekommene Gegenwart Gottes entweicht: die hingebendste Liebe Gottes muß mit der tiefsten Ehrfurcht gepriesen werden. Wird der heilige Gott beim höchsten Wagniß seiner Liebe schnöde entheiligt, so kann die heilige Gerechtigkeit nur noch mit ewigem Tode vergeltend sich bethätigen. Außer dieser höchsten kann allerdings jede Sünde vergeben werden. Matth. 12. Es ist ja noch Hoffnung da, daß die bisher verschmähte Liebe Gottes, wenn sie noch näher an den Menschen tritt, sein Herz zerbreche. Haben sie den in der Schöpfung geriffenbarten Gott nicht als solchen geehret, so werden sie vielleicht die Stimme seiner Propheten vernehmen. Steinigen sie die Propheten, so werden sie den Sohn scheuen. Lästern sie den Menschensohn, so wird der heilige Geist sie überführen von der Sünde und der Gerechtigkeit und dem Gericht. Joh. 16. Also waltet, so lange der Geist nicht gelästert ist, die heilige Gerechtigkeit, Gerechtigkeit und Erlösung schaffend; der Gott des Lebens will ja nicht, daß der Sünder für ewig sterbe. Sie verwundet, sie tödtet die Völker, die Herzen, um sie zu beleben. Folgt aber hieraus, daß die Gerechtigkeit bis zur Lästerung des Geistes nur erlösend und noch nicht vergeltend wirke? Wird durch die Tödtung des fleischgewordenen Logos des Lebens, durch die Entweihung der alttestamentlichen Schechinah (דִּשְׁכִּינָה, Röm. 9, 4), durch die Entheiligung des über den Menschen genannten Gottesnamens, durch die Verunehrung des sich offenbarenden Schöpfergottes, durch die Schändung seines menschlichen Ebenbildes, durch

vermag, die übrigen es noch viel eher müssen im Stande sein, also das ganze Werk Christi seine Nothwendigkeit verliert und dazu herabsinkt, eine Erleichterung des Seligwerdens zu sein? Zu geschweigen, daß ausdrückliche Christworte der äußersten Sünde auch die Möglichkeit der Buße versagen. Hebr. Cap. 6.

die Unterjochung der Natur unter die Eitelkeit (Röm. 8) — wird durch dies Alles die vergeltende Gerechtigkeit noch nicht herausgefordert? Die reichlich angeführten Schriftzeugnisse antworten mit zehnfachem Ja. Das Nein wäre auch gar nicht zu begreifen, wenn doch endlich das letzte, ewige Gericht über die Lasterer des Geistes zeigen wird, daß das Vergelten göttlich ist. Man kann ja auch nicht übersehen, daß der Geist Gottes nicht erst seit Pfingsten und nicht blos in den Erweckten des neuen Bundes wirkt; alle die vorherigen Offenbarungen Gottes in Wort und That haben einem vielfach abgestuften Wirken des Geistes an den Menschen Raum geschafft: wenn David in Psalm 51 nach seinem Falle betet: „an Dir allein habe ich gesündigt, nimm Deinen heiligen Geist nicht von mir“, so zeigt er eine Vorahnung dessen, was es um das Betrüben, um das Lästern des Geistes ist, er fühlt sich auf dem Weg dazu.

Für die Sünde der Engel kennt die Schrift keine Erlösung und keine Buße, das ewige Feuer ist für sie zugerüstet, Matth. 25, 41, das Zeichen des ewigen Fluches ist ihnen von der vergeltenden Gerechtigkeit aufgedrückt. Wir müssen hieraus schließen, daß ihr Fall ein mit voller Klarheit und Absicht geschehener Abfall entweder von Anfang an gewesen, oder bei allen geworden ist. Den Menschen geht, so lange sie nicht durch die Lästerung des Geistes die gleiche Sünde wie die Engel vollbracht haben, Gottes heilige Gerechtigkeit nach, um sie zu Gerechtigkeit und Heil zu führen: weil sie aber doch keineswegs ohne Schuld, sondern durch tiefe Verschuldung im Tode liegen, so kann ihre Erlösung nur nach vorgängiger Sühnung geschehen.

Also der Liebeswille Gottes ist nicht der einzige, der bei seiner Stellung zu der Sünderwelt in Betracht kommen muß. Gäbe es keinen Willen in Gott, als den, uns selig zu machen, so müßte Gott wohl die Sünder züchtigen, unerbittlich die Schäden ausbrennen, welche unsere Gemeinschaft mit ihm, hiemit unser Seligsein hindern, aber Genugthuung für die Sünde, Sühnung derselben gäbe es nicht; Christus träte nur von Gott her zu uns als unser Arzt und Lebensquell, nicht von uns aus, in unserem Namen, als unser Priester vor Gott, um unsere Sache vor ihm zu führen, unsere Sühne ihm darzubringen. Aber unser Heil ist nicht der einzige Zweck Gottes, die Wahrung seiner Majestät

ist der höchste Zweck. Heißt diesen doppelten Willen in Gott lehren so viel als einen Dualismus in Gott verlegen?

Man hört der Versöhnungslehre oft genug den Vorwurf dualistischer Betrachtung machen: die Liebe wolle nach ihr die Sünder retten, die Gerechtigkeit wolle Gottes Rechte retten, so gebe die Liebe den Sohn in den Tod, um die Sünder der Gerechtigkeit abzukaufen. Unsere Entwicklung wird von diesem Vorwurf schon deshalb nicht getroffen, weil wir sagen, daß es die Sache der heiligen Gerechtigkeit selber sei, die Sünder zu retten, sofern sie noch fähig sind, gerettet zu werden. Aber wie es gerecht ist, die Kinder des Todes zum Leben zu führen, so ist es auch gerecht, die göttliche Majestät zu wahren, für deren Verletzung Sühne zu fordern. Will man die Behauptung dieses doppelten Willens der Gerechtigkeit dualistisch nennen, so mag man es thun: was für ein Vorwurf aus dem Worte erwachsen soll, ist dann nicht abzusehen. Wenn Gott eine Welt der Freiheit schafft, so ist es schlechthin nothwendig, daß er nun einen doppelten Willen habe, den einen, der sich auf ihn selbst, den andern, der sich auf die Welt bezieht. Von Gott aus und ursprünglich gehen beide auf dasselbe Ziel, sofern nach Gottes Ordnung die Heiligung Gottes und die Seligkeit des Menschen zusammenfällt. Aber wenn die menschliche Freiheit das Leben durch Entheiligung Gottes sucht, so hört Gott zwar nicht auf, unsere Seligkeit zu wollen, aber er will sie nur so, daß seine Majestät gewahrt bleibt, also eine Sühne geschieht.

Dabei ist aber leicht zu zeigen, wie das dennoch zugleich Liebe Gottes gegen die Sünder ist, daß er nicht ohne Genugthuung ihre Sünden vergibt.

Unter uns Menschen kommt es hundert Mal vor, daß ein Vater, dessen Vaterwürde von seinem Sohne verletzt worden ist, von dem Sohne Genugthuung fordert, um ihn auf Grund derselben in seine Sohnesstellung wieder aufzunehmen. Ein würdiger Vater kann gar nicht anders als so mit seinem unwürdigen Sohne handeln. Und ist das nicht des Vaters Liebe, welche die Wiederaufnahme des Sohnes und eben deshalb das Mittel zu derselben, des Sohnes Genugthuung, will? Soll der Vater seine Würde gegenüber von dem Sohne wegwerfen, nur um ihn keinen Augenblick aus dem Genusse der väterlichen Liebe, aus der Be-

nützung des väterlichen Gutes wegweisen zu müssen? Könnte der Sohn, nachdem er zur Besinnung zurückgekehrt ist, sich seines Vaters noch wahrhaft freuen, wenn der Vater unterdeß seine Würde an ihn geworfen hätte? Die Würde der Persönlichkeit zu bewahren, zu vertheidigen, zu rächen, ist innerhalb jeder Liebesgemeinschaft Pflicht, auch um der Liebesgemeinschaft selber willen, weil der Liebende, der seine Würde hat verletzen lassen, eben das Gut verletzen ließ, welches dem Geliebten mitzutheilen die Sache der Liebe ist. Der Sohn kann nur dann den Vater wahrhaft lieben, nur dann durch seines Vaters Liebe beglückt sein, wenn er den Vater von Herzen achten muß, man kann aber nur diejenige Persönlichkeit von Herzen achten, welche ihre Würde unverletzt bewahrt.

Vielleicht findet es ein Vater für gut, dem unwürdigen Sohne nicht gerade am Genuße der väterlichen Güter abzubrechen. Vielleicht läßt er sogar die Freundlichkeit fortbauern, weil er glaubt, auf diese Weise den Sohn am ehesten zu gewinnen. Aber zum mindesten wird er die Vertraulichkeit aufheben, und die Fortdauer seiner Freundlichkeit wird den Zweck haben, den Sohn zu beschämen und durch die Beschämung zurechtzubringen. Eben die Scham des Sohnes soll dann seine Sühne sein. Und ein weiser Vater wird, wenn die Beschämung, der Schmerz, die Reuestränen beginnen, nicht voreilig sein, sie zu stillen: je tiefer des Sohnes Reue, desto tiefer hernach seine Freude, und um echte Freude des Sohnes ist es des Vaters Liebe zu thun.

Müßten die vollendeten Geister im Himmel sich sagen, daß ihre auf Erden begangene Entheiligung Gottes die entsprechende Genugthuung nicht gefunden habe, so müßte ihnen dies einen Schmerz um den Namen Gottes, mithin einen Abbruch ihrer Seligkeit verursachen: sie müßten begehren, die Sühne nachzuholen. Also ist es Sache der Liebe Gottes, eine Sühne der Sünde zu ordnen und nimmermehr ein Widerspruch, daß Gott aus Liebe eine That verlangt, die ihn den Sündern gnädig mache. Und ist es uns gelungen, zu zeigen, daß Gott um seiner Majestät willen Genugthuung von dem Sünder verlangen muß, so haben wir eben damit erwiesen, daß Gottes Liebe die Genugthuung fordern muß. Gottes Majestät und unser Heil gehen Hand in Hand: die Verletzung der Majestät des Gottes, welcher

das einzige Gut der geschöpflichen Geister ist, muß aufgehoben werden, wie um Gottes, so um der Geschöpfe willen: die Nichtaufhebung würde uns des höchsten Gutes berauben. Gott ist die Ordnung einer Genugthuung schuldig seiner eigenen Majestät, eben damit den sündlos bleibenden Engeln, deren höchstes Gut er ist, und den sündig gewordenen Menschen, deren höchstes Gut er wieder werden will.

Es gibt einen anderen Punkt der christlichen Dogmatik, wo eher der Schein entstehen kann, als ob ein doppeltes und sich widersprechendes Wollen in den Willen Gottes verlegt würde. Wenn ein Theil der Sünder die geschehene Versöhnung verschmäht, obwohl sie ihnen durch alle Mittel des väterlichen Ziehens zu Jesu hin angeboten wurde, also in Lästerung des Geistes die schlecht hin unverzeihliche Sünde begeht, so wird sich die Menschheit in zwei Theile scheiden: der eine ist ewig der Gegenstand des göttlichen Liebens, der andere nur noch der Gegenstand für die Erweisung der göttlichen Majestät. Oder genauer: an den Seligen erweist sich die unendliche Liebe Gottes und eben dadurch seine Majestät; — sie erfahren die Majestät der unendlichen Fülle des Gotteslebens, indem sie ewig neu aus dem Brunnen der Liebe trinken, sie schämen sich und können den Mund nicht aufthun vor Scham, daß Gott ihnen Alles vergeben und mit den Bundbrüchigen geschlossen hat einen ewigen Lebensbund (Ezech. 16, 61 — 63. Apoc. 7, 14); die Anderen sind nicht mehr Gegenstand des Liebeswillens, sondern nur noch des Willens, daß die Einzigkeit des göttlichen Lebens in ihrem Tode sich spiegele. Und so gewiß der Wille Gottes dahin ging, daß Alle durch Christi Sühnen gerettet werden, so gewiß ist es andererseits Gott selbst, welcher für den Fall der Geisteslästerung die ewige Verstoßung geordnet und die menschliche Natur dahin organisirt hat, daß das boshafte Widerstreben endlich zu einer letzten untwiderusslichen That der Verwerfung aller Gnade schreiten, die Thüre zu Vergebung und Leben für immer hinter sich zuwerfen muß. Der Mensch verliert seine Freiheit in dem Maße, in welchem er sie mißbraucht. Gott will, daß der äußerste Mißbrauch der Freiheit für immer die Freiheit aufhebe. Er will, daß im Falle dieses äußersten Mißbrauchs die Geschichte in einem Dualismus schließe. — Dennoch ist auch

diese Ordnung Gottes ein Ergebniß seiner Liebe. Gottes Liebe mußte ja freie Wesen schaffen. Was wäre aber das für eine Freiheit, wenn wir nicht vermöchten, einen vollen, durchschlagenden, ewig entscheidenden Entschluß zu fassen? Sollen wir wirklich das Vermögen der Selbstbestimmung haben, so müssen wir auch vermögend sein, uns endlich einmal für immer und durch und durch zu bestimmen. Die Behauptung, daß der Mensch das Vermögen der Selbstbestimmung in allen Aeonen nicht verlieren könne, sagt nur scheinbar das Höchste von menschlicher Freiheit aus, in Wahrheit wird die Freiheit hiermit verstümmelt. Wer in alle Aeonen bestimmbar bleiben muß, vermag immer nur eine relative Entscheidung über sich zu treffen, nie hat er sich ganz in der Gewalt, seine Schwingen reichen stets nur zu einem halben Flug. Und kann ich in der Widergöttlichkeit nicht ganz werden, so kann ich es auch nicht in der Entschiedenheit für Gott, in der Weihung an ihn. Ein schwächliches Geschlecht, welches nie teuflisch, ein unglückliches Geschlecht, welches nie heilig werden könnte! Nur der hat die freie Verwaltung seines Vermögens, welcher die Fähigkeit hat, es gänzlich zu verschleudern. Also wie es thöricht wäre, die Liebe Gottes zu bezweifeln, weil die Menschen sündigen können, so nicht minder thöricht, dieselbe zu bezweifeln, weil die Menschen sich unwiderwärtlich der Sünde hinzugeben vermögend sind: so gewiß Gott die Liebe ist, so gewiß mußte er uns die Freiheit zu Beidem geben. Weil Gott die Liebe ist, hat er die Möglichkeit geordnet, daß die Geschichte der Menschen und Engel in einem Dualismus endiget. Weil Gott die Liebe ist, hat er die Möglichkeit geordnet, daß er einst aufhören muß, gegen seine Geschöpfe einen Willen der Liebe, der Selbstmittheilung zu haben, wo dann nur noch die Betrübtheit seines Geistes durch die nun ewig verlorenen Rasterer des Geistes das thatsächliche Zeugniß seiner Liebe sein wird. Kann aber nicht einmal dies ein schlechter Dualismus im göttlichen Willen genannt werden, wenn einst über einen Theil der Menschheit der Wille der liebenden Selbstmittheilung, über den andern nur der Wille der erhabenen Selbstbewahrung Gottes geht, wie sollte das Andere diesen Vorwurf verdienen, daß Gottes Bewahrung seiner Majestät von den Sündern eine Sühne fordert und hierdurch zugleich ihnen selbst ihr höchstes Gut bewahrt?

„Aber wenn Gottes Liebe die Urheberin der Erlösung ist, wie soll es dann der Zweck der Erlösung sein, Gottes Liebe erst zu ermöglichen? Denn dies mußte doch der Zweck von Christi Sühnen sein, die Liebe Gottes möglich zu machen.“ In dieser Weise meinen Viele von Joh. 3, 16 aus die Sühnungslehre umzustossen. Mit Bezug auf 2 Cor. 5 wird derselbe Einwurf dahin formulirt, da Gott es sei, von welchem die Versöhnung geordnet worden, so könne der Zweck des Versöhnens nicht sein, Gottes Herz den Menschen, sondern nur dieser, die Menschenherzen Gotte zuzuwenden.

Johannes würde über diesen Einwurf gelächelt haben. Tiefer als er war Niemand davon durchdrungen, wie „die Liebe darin steht, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat und gesandt hat seinen Sohn“ — aber als was hat er ihn gesandt? „als Gnädigmachung wegen unserer Sünden.“ 1 Joh. 4, 10. Dem Johannes schließt sich also Beides nicht aus, daß es die Liebe Gottes ist, die Christum gesendet hat, und daß Christus seinen Vater uns sollte gnädig machen.

Denn es gibt, wie bei einem menschlichen Vater, so bei Gott eine doppelte Liebe: die eine, daß der Liebende dem Geliebten seine Güter, sich selbst, mittheilen möchte, aber nicht mittheilen kann, weil die Verschuldung des Geliebten gegen den Liebenden die liebende Mittheilung unmöglich macht; wiederum aber eine Liebe, welcher keine Hemmung ihrer Selbstmittheilung mehr entgegensteht. Die erste Liebe ist es, welche die Genugthuung anordnet, anbahnt, in Christo verwirklicht; die zweite Liebe ist es, welche durch „die Gnädigmachung“, durch die Darbringung der Genugthuung, der Sühne, ermöglicht wird. Die Genugthuung oder Sühne nimmt das Hinderniß hinweg, welches durch die geschehene Verschuldung dem Ausströmen der Liebe, der wirklichen Selbstmittheilung entgegentrat. Die Liebe Gottes gibt den Sohn dahin (Joh. 3, 16), damit die Liebe Gottes sich in die Sünderwelt ergießen könne im heiligen Geist (Röm. 5, 5). Doch hiermit sind wir bei der Wirkung von Christi Sühnen angekommen, während diese Abhandlung nur von der Nothwendigkeit seiner Sühnung reden will.

Wir fassen die Grundgedanken der gegebenen Entwicklung in der Kürze zusammen, um schließlich zu fragen, ob durch dieselbe die Nothwendigkeit von Christi Sühnen wirklich erwiesen sei.

Die menschliche Freiheit hat die menschliche Geschichte widergöttlich verderbt; Gott wäre nicht folgerichtig in seinem Thun, wenn er die Macht des Verderbens der Freiheit gegeben, aber zu einer Restitution, Genugthuung, Sühne die Freiheit nicht verpflichtet hätte. Er würde hiermit die Freiheit nicht als solche behandeln.

Gott hat der menschlichen Freiheit gestattet, bittend auf seine Freiheit einzuwirken; er bliebe sich nicht gleich, wenn er nicht von ihr forderte, daß sie sühnend vor seine Freiheit trete.

Die Religionsgeschichte lehrt, daß das Gewissen der Völker von jeher sich zur Genugthuung verpflichtet hielt. Genugthuung fordern, aber diese Forderung wieder fallen lassen, wäre nicht göttlich.

Heute noch bezeugt das ernste Ringen des erwachenden Gewissens um göttliche Vergebung den Ernst Gottes im Fordern der Genugthuung. Würde Gott keine Genugthuung fordern, so wäre das Ringen des Gewissens nach Vergebung überflüssige Angst. Vergebung ohne Genugthuung ist ein Widerspruch in sich selbst, Aufhebung eines Fluches, der nicht ernstlich gemeint war, Aufhebung eines Fluches, der keiner Aufhebung bedarf.

Wer etwa sagt, eben das Ringen nach Vergebung sei die von Gott geforderte Genugthuung, constatirt hiermit, daß Gott eine Sühnung der Schuld verlangt. Seine Lehre unterscheidet sich von der biblischen nur dadurch, daß er die Sünder selbst für tüchtig hält genugguthun, während die Bibel nur in dem Menschensohn das Vermögen des Sühnens findet, oder daß er eine Sühnung durch Gesetzeswerke, die Bibel eine Sühnung durch die göttliche Liebe lehrt. Aber Gesetzeswerke stillen das Gewissen nicht.

Die Rache ist Gottes; daraus folgt Beides, daß die Menschen ohne Sühne vergeben sollen, und daß Gott nicht ohne Sühne vergeben kann.

Christus lehrt, daß gemäß unserm Handeln Gott uns behandeln werde, oder daß er ein Vergelter sei; wie können nun Sünder ohne Sühne selig werden?

Daß Gott den Heiland erst nach 4000 Jahren gesendet und daß er die Kunde vom Heil in abermals zwei Jahrtausenden verhältnißmäßig so wenigen Völkern gegeben hat, läßt sich aus dem Gesichtspunkt göttlicher Erziehung zum Heile nicht völlig verstehen, es wird nur begreiflich, wenn der Gesichtspunkt der Vergeltung, der Erweisung göttlicher Majestät in der Sünder Tod dazu genommen wird. Will sich aber in der Weltgeschichte göttliches Vergelten, göttliches Erweisen seiner Majestät auswirken, so kann dasselbe nicht zum Ende kommen, ehe es zum Ziele gekommen ist.

Paulus lehrt ausdrücklich, daß dem göttlichen Vorbeilassen der Sünden nachfolgen und dem göttlichen Rechtfertigen der Sünder vorausgehen mußte eine Erweisung von Gottes Gerechtigkeit.

Wie er hiermit ausspricht, was in der Tiefe des menschlichen Gewissens liegt, so entwickelt er dadurch die sonstigen Zeugnisse der Offenbarung von dem Wesen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Freilich ist es unbiblisch, zu sagen, die heilige Gerechtigkeit Gottes verlange die Verdammniß der Sünder, aber die Liebe habe die Sünder gerettet, indem sie der heiligen Gerechtigkeit durch die Hingabe des Sohnes genuggethan. Die Propheten sagen, daß Gott das sündige Israel, die Sünderwelt überhaupt verschone, zur Buße leite, aus den Gerichten wieder errette, auf ewig erlösen werde kraft seiner Heiligkeit, kraft seiner Gerechtigkeit. Ebenso bezeugen Christus und die Apostel, daß Gott kraft der Heiligkeit, kraft der Gerechtigkeit Glauben an Christum schenke, Sünden vergebe, heilige. Also weil Gott heilig und gerecht ist, bietet er Heilung und Heiligung an, wo willige Herzen sind. Der Heilige liebt, der Gott des vollkommenen Lebens theilt Leben mit, überwindet den Tod durch das Leben.

Aber es ist auch unbiblisch, zu meinen, daß der Heilige und Gerechte heile und heilige, ehe er seinen Namen an den Verächtern durch Vergeltung geheiligt hat. Die Gerichte über Israel, welche in der Bibel als Vergeltungsgerichte bezeichnet werden, das zukünftige Weltgericht, nach welchem keine Gnade mehr in Aussicht steht, werden in der Schrift aus Gottes Heiligkeit und

Gerechtigkeit abgeleitet. Der Heilige wahrt die Majestät seines Namens.

Der Satz, daß alles Thun Gottes ganz nur aus der Liebe fließen könne, verkennet die offenbare Wahrheit, daß die Heiligung des göttlichen Namens der höchste Zweck ist, wie denn das Gebet des Herrn mit der Bitte um diese Heiligung beginnt.

Wer den heiligen Geist lästert, findet keine Vergebung mehr, ist also nicht mehr Object des belebenden, also nicht mehr Object des liebenden Wirkens Gottes, sondern nur noch der göttlichen Heiligung des göttlichen Namens. So sehr ist die Heiligung dieses Namens ein göttlicher Zweck.

Weil Gott heilig ist, so senkt er sich Stufe um Stufe tiefer und immer tiefer zu den Sündern herab, um sie zu beleben. Und weil Gott heilig ist, so ist, je tiefer sich Gott zu uns herabgesenkt hat, um so schwerer sein Fluch, wenn wir ihn verachten. Denn je tiefer Gottes Liebe herabsteigt, um so energischer muß zugleich Gottes Beschützung seines Namens werden. Eben deshalb ist die Lästerung des Geistes unverzeihlich, weil sie den bis in die Tiefe des Sünderherzens herabgestiegenen Gott verschmäht.

Vergebung ohne Sühne wäre aber auch gar nicht Sache der Liebe; denn würde Gott seine Majestät nicht wahren, so würde er des Menschen höchstes Gut nicht wahren.

Also die Heiligkeit, d. i. die Lebendigkeit Gottes, erweist sich in der doppelten Gerechtigkeit seines Waltens, daß er seinen Namen heiligt durch Vergeltung der Sünde mit Tod und daß er aus Tod und Sünde rettet, wer sich nach Rettung sehnt.

Gottes Heiligung seines Namens durch Vergeltung der Sünde mit Tod kann erst zum Ende kommen, wenn sie zum Ziele gekommen ist, das heißt, wenn der Tod zur Ehre Gottes in Beugung und Gehorsam heilig erlitten ist. Ihn so zu erleiden, vermochte nur der heilige Menschensohn. (Dieser letzte Satz ist in der vorigen Abhandlung entwickelt worden.)

Und nun — ist die Nothwendigkeit von Christi Sühnen erwiesen oder nicht? — Man muß sich nur erst klar sein, was es überhaupt um menschliches Beweisen göttlicher Nothwendigkeiten für eine Bewandniß hat. Wer Sünde thut, sagt Christus, der ist der Sünde Knecht. Daß alle Menschen mit sündigem Hange

geboren werden, ist Thatsache der Erfahrung; daß dieser Zustand durch der Stammeltern Fall verursacht ist, lehrt die Schrift. Ist es nun also von Gott geordnet worden, daß das Thun der Sünde eine Knechtschaft unter der Sünde und daß der Stammeltern Fall die Sündigkeit des ganzen Geschlechts bedingt, so können ja diese Ordnungen nicht Willkür, sie müssen heilige, nothwendige Ordnungen sein. Ihre Nothwendigkeit liegt darin, daß dem Menschen nicht erlaubt sein kann, mit der Sünde ein Spiel zu treiben, der Mißbrauch der Freiheit soll ihm stufenweise die Freiheit nehmen. Und würde die Sünde nur kommen, um wieder zu gehen, so würde sie gar nicht zu überwinden sein, denn sie würde dann auch nur gehen, um zu kommen, plötzlich wieder da zu sein. Wenn durch Böseththun kein böser Charakter, so wird auch durch Gutesththun kein guter Charakter gebildet. Ferner: die Welt ist da, die Wirklichkeit beweist, daß Gott sich schaffend geoffenbart hat, und weil die Schöpfung eine göttliche Thatsache ist, so ist sie auch eine göttliche Nothwendigkeit gewesen, es gibt bei Gott kein willkürliches Thun. Der Heilige, der Gott des vollkommenen Lebens kann nicht anders, er muß seliges Leben stiften. Das sind Beispiele göttlicher Nothwendigkeit, zugleich Beispiele, was es um die Erkenntniß der Nothwendigkeit der Thaten Gottes ist. Gottes Schaffen der Welt, Gottes Erwachsenlassen der einmal in die Welt getretenen Sünde zur Alles erfassenden Macht, Beides läßt sich aus dem Wesen Gottes als nothwendig verstehen. Aber nur ein lebendiger Blick in Gottes Seligkeit erkennt, wie sie ihn zum liebenden Schaffen drängt. Nur der sittliche Ernst begreift den Ernst Gottes, welcher, wo Sünde ist, mit dieser solchen Ernst macht, sie zu solcher Macht erwachsen läßt. So gewiß die Nothwendigkeit in Gott lauter Freiheit ist, so gewiß ist es unmöglich, auf dem reinen Verstandeswege aus dem Begriffe Gottes die Nothwendigkeit der göttlichen Thaten abzuleiten. Nur in dem Maaße, als der gottebenbildliche Mensch in Freiheit ein Nachahmer des heiligen Wesens Gottes zu werden trachtet, kann er einen lebendigen Einblick in das Lieben und in das Zürnen der göttlichen Heiligkeit erlangen. Kann doch auch das dem Menschen gebührende Handeln nicht auf dem bloßen Verstandeswege aus dem Begriffe des Menschen abgeleitet werden: nur in dem Maaße, als ein Mensch selbst

wahrhaft sittlich handelt, wird es ihm gelingen, das System des sittlichen Handelns wissenschaftlich aufzuzeigen. Der bloße Verstandesbeweis gehört in die Sphäre der bloßen abstracten Nothwendigkeit: in dem höheren Gebiete jener Nothwendigkeit, welche zugleich Freiheit ist, muß er zu arm sein: die Erkenntniß- und Beweis-Methode muß ja ihrem Objecte entsprechen. Einen solchen Beweis für die Nothwendigkeit des Sühnens Christi, bei welchem dieselbe auf dem Wege rein logischer Deduction aus dem Begriffe Gottes resultiren würde, kann also Niemand verlangen. Läßt sich doch auch schon der Begriff Gottes nur dann wirklich von uns erfassen, wenn wir ihn nicht mit dem bloßen Verstande, sondern mit jenem lebendigen Schauen anfassen, welches dem gottebenbildlichen Menschen in dem Maße erweckt wird, als die in Gewissen, Lebensführung und Offenbarungsgeschichte verzeichnete Schrift Gottes vor sein Auge tritt und er durch practisches Nachahmen des göttlichen Heiligkeitslebens zum Lesen dieser Schrift befähigt wird. So viel nun haben wir gesehen, wie Gewissen und Offenbarungsgeschichte Zeugniß geben, daß der Heilige nicht bloß ein Züchtiger, sondern ein Vergelter der Sünde ist. Zum Andern, wie dieses Vergelten seiner Heiligkeit entspricht als die Erweisung seiner Majestät gegen deren Entheiligung. Auf diesem Wege kann dann in der That unser Geist der Nothwendigkeit, daß der Heilige nicht ohne Sühne vergebe und selig mache, völlig mit derselben Sicherheit inne werden, als der anderen Nothwendigkeit, daß der Heilige Heil und Leben darbiere Allen, die aus dem Tode heraus nach heiligem Leben trachten, und daß der Heilige eine persönliche Welt schuf und zur Theilnahme an seinem seligen Leben berief. Denn wenn Gott gegenüber unserer Entheiligung seiner Majestät dieselbe vergeltend erweist, so muß ein folgerichtiges Denken erkennen, erstlich daß diese Erweisung zu ihrem Ziele gekommen sein muß, ehe sie zu ihrem Ende kommen, also dem Vergeben und Beseligen weichen kann, zweitens daß dieses Ziel erst erreicht ist, wenn die Menschheit sich in thatsächlicher Anerkennung des göttlichen Rechtes, also in heiligem Erleiden seines Gerichtes, unter den Fluch der Sünde beugt, drittens daß eben dies den Sündern selbst nicht möglich ist, während der heilige Menschensohn es vermag.

* * *

Auf diesem Punkte meiner Entwicklung angelangt, erlaube ich mir einige Worte über Hofmanns Behandlung der Versöhnungslehre beizufügen.

Die zweite Auflage des Schriftbeweises bleibt bei dem Satze, daß Christus nicht Gottes Gericht über die Sünde an sich erfahren habe (II, a, 318). Allerdings sei durch sein Todesleiden die Sünde gesühnt oder gutgemacht (319). Aber nicht habe Christus gelitten, was die sündige Menschheit hätte leiden müssen. Nicht ein Vollzug der Strafe unserer Sünde sei es gewesen, als ihm der Vater den Leidenskelch zu trinken gab (318). Der Tod, dessen uns unsere Sünde schuldig gemacht, sei von dem, welchen unser Erlöser gestorben, allzu verschieden, als daß man sagen könnte, er vertrete in seinem Sterben unsere Stelle. Er sei ja nicht in den Tod gegangen, um darin zu bleiben (300), während den Uebertretern des göttlichen Gesetzes der ewige Tod gebühre (334). Auch sei die Behauptung irrig, daß bei jener Verlassenheit am Kreuz Gott seinen Sohn den Zorn des Gerichts, den Seelenzustand der Verdammten habe erfahren lassen. Nicht sei jener Ausruf des Gekreuzigten ein Beweis von Schrecken vor Gott oder von Empfindung seines Zorns; nicht den Verdammten sei der Heiland dabei zu vergleichen. Vielmehr habe Gottes Verlassen Christi bestanden in seinem Ueberlassen desselben in die Gewalt des Satans und satanischer Menschen: jener bestürmte ihn mit innerer Anfechtung, vor welcher ihm keine Empfindung der Liebe Gottes blieb, diese schleppten ihn zum Tod (308. 311). Also Gott hat Christum zwar dem Geschick anheimgegeben, vor den Augen der Welt ein Gottesfluch zu sein, aber er war weder von Gott noch vor Gott verflucht (334). Gleichwohl sei in seinem Todesleiden die Sünde gesühnt, gutgemacht.

Ferner will Hofmann nicht lehren, daß Christus geleistet habe, was die sündige Menschheit hätte leisten sollen (318), dennoch aber, daß im Todesleiden Christi die Leistung von Christo vollbracht wurde, um welche Gott die Menschheit ihrer Schuldhaft entlassen konnte (319).

Die Frage ist nun, in wie fern denn nach Hofmann in Christi Todesleiden die Sünde gesühnt oder gutgemacht, in wie fern darin die Leistung enthalten sei, um welche Gott die Mensch-

heit ihrer Schuldhaft entließ? Hofmann antwortet: „Christi bis zum Ende bewährte Heiligkeit ist die Gerechtigkeit der mit ihm neu anhebenden Menschheit geworden, weil sie menschliche und unter allen Bedingungen, welche die Sünde mit sich bringt, bewährte Heiligkeit ist“ (319).

Läßt dieser Ausspruch nicht ein Verständniß zu, nach welchem Hofmanns Anschauung der Anselmischen sehr nahe stände? (Der Anselmischen sage ich, nicht der kirchlichen, denn daß beide wesentlich verschieden sind, habe ich in der vorigen Abhandlung gezeigt.) Der Mensch Jesus Christus hat sich bis zum Ende heilig bewährt. Und zwar „unter all den Bedingungen, welche die Sünde mit sich bringt“. Er hat Alles erlitten, „was ihm vermöge seiner Unterstellung unter die mit der Sünde gesetzten Bedingungen und von der Feindschaft wider sein Berufswerk widerfahren konnte; nichts ist rückständig geblieben, worin sich diese Heiligkeit gegenüber der Sünde und ihrem Urheber in ihrem Berufsgehorsam bewähren konnte“ (319). Satan hat alle Macht versucht, um durch das äußerste Leiden Jesu Treue gegen Gott zu erschüttern, aber alle Anfechtung hat nur zur absoluten Bewährung seiner Heiligkeit gedient. Die ganze Macht der Sünde ist an diesem Menschen zu Schanden geworden. Das ist nach Hofmann die Leistung Jesu, um welche Gott die Menschheit ihrer Schuldhaft entlassen kann. Heißt das: diese Gehorsamsthat nimmt Gott als die ihn verherrlichende Sühne des Ungehorsams der Menschheit an? Es leuchtet ein, wie sehr dies dem Kerne von Anselms Gedanken entspräche. Zwar die Motivirung des Todesleidens wäre verschieden. Anselm sagt, Christus habe den Tod erwählt, um sein Leben Gott zu schenken; Hofmann, Gott habe Christum den Mördern überlassen, damit an der Feuerprobe der Heiligkeit nichts fehlen möge. Aber das Gleiche wäre, daß Jesu Lobpreisung Gottes durch Gehorsam unsere Verumehrung Gottes durch Ungehorsam sühnen würde. Und zwar, ohne daß Jesus eben dieses that, was die Menschheit hätte leisten sollen. Nach dem dritten Stücke der „Schutzschriften“ (S. 28) hat sich des Vaters Liebe gegen den Sohn durch Jesu absolute Bewährung seiner Heiligkeit „gesteigert zur belohnenden Erwiederung seines vollendeten Gehorsams“ und „erstreckt sich nun um feinethwillen über die in ihm einheitliche Menschheit, so zwar, daß ihr nicht

blos die Sünde vergeben ist, sondern ihm sein Gehorsam durch die ihr zugewendete Liebe belohnt wird.“ In der That, das ist Anselms Sühnungslehre.

Gleichwohl wäre im Irrthum, wer nun wirklich das für Hofmanns eigentliche Meinung hielte. Hofmann selbst stellt im Schriftbeweis II, a, 455 seine Meinung der „seit Anselmus bräuchlichen Auffassung“ entgegen. Und nach S. 339 soll in der Schrift nicht Gott, sondern nur die menschliche Sünde Gegenstand des *ἀδοκεσθαι* sein; Gott werde gnädig nach der Schrift, nicht mache der Mensch ihn gnädig, die Leistung an Gott gelte nicht sowohl Gott als der Sünde. S. 341 steht: „nicht Christi Blut allein, sondern Christus in seinem Blute heißt (Röm. 3, 24) die Sühnung unserer Sünde, als welche nur nicht ohne seinen so erlittenen Tod vorhanden wäre und ihn solchen Todes Erleibung gekostet hat.“ Wer von derartigen Sätzen ausgeht und sich dabei einer schlichten Sprache bedient, wird etwa sagen müssen: Christus ist unser Heiland nicht als ein Priester, welcher im Namen der Menschheit vor Gott getreten ist, um durch seine Selbstopferung an Gott auf die göttliche Freiheit zu wirken, sondern als der Arzt, welcher auf die Sünder wirkt, nämlich durch seine himmlische Lebensmittheilung die Sünder heilig macht. Das kann Christus, nachdem er durch sein heiliges Sterben die eigene Vollendung errungen hat. Gott vergibt uns in Christo, weil Christus, die Heiligungsquelle, dem Vater die Heiligung derer, die Christi werden, verbürgt. Zwischen Christi Tod und Gottes Vergebung ist dieser Zusammenhang, daß in seinem Tode Christus sich zu der gottmenschlichen Verklärung durchgerungen hat, kraft deren er nun unsere Heiligungsquelle ist. Daß dies allerdings Hofmanns Meinung ist, geht z. B. aus der dritten Schutzschrift, S. 22, hervor: „dessen, daß sie vor Gott schuldig war, ist die Menschheit dadurch erlebigt worden, daß sich ihr Christus mit seiner ewig heiligen und geschichtlich sündlosen Person und mit seiner Selbstbewährung unter allen Bedingungen, welche ihre Sünde hiefür mit sich brachte, zu einem neuen, in der ewigen Dreieinigkeit wurzelnden und den ewigen Willen Gottes verwirklichenden Anfang setzte, welchem gegenüber der vorige, den sie sich selbst gesetzt hatte, sammt Allem, worin derselbe fort-

bestand, ein lediglich vergangener war.“ Nun sind das allerdings große Schriftwahrheiten, daß der verklärte Christus unser Arzt, unsere Heiligungsquelle ist und daß er sich hiezu vollendet hat in seinem Todesleiden. Hieher gehört z. B. Joh. 6, 51 ff. 12, 24; Hebr. 5, 8 f.; Apoc. 1, 18. Aber wenn nicht die Begriffe verwirrt werden sollen, so darf man nicht sagen, die Menschheit sei ihrer Schuld entledigt, indem Jesus ihr Arzt, ihre Lebenserneuerung, der Anfang ihres neuen Lebens geworden sei. Bedarf die Menschheit einer Erledigung von ihrer Schuld, die sie vor Gott hat, so kann dies nur dadurch geschehen, daß sie selbst oder daß der Menschensohn im Namen der Menschheit vor Gott tritt. Vor Gott schuldig sein heißt: wegen Missethat und Sündigkeit dem Gerichte Gottes verhaftet sein. Wie können wir nun dieser Gerichtshaft, in welcher wir wegen der bisher aufgehäuften Sünde liegen, dadurch erledigt werden, daß der Vater uns den Sohn und der Sohn uns sich selber zum Anfang eines neuen Lebens setzt? Das erledigt uns auf's Künftige von unserer Sündigkeit, geistlichen Unmacht, sittlichen Verdorbenheit, aber nicht von der Gerichtshaft, unter welcher wir wegen der bisher aufgehäuften Sünde liegen. Hat uns Gott in Jesu einen Heiland geschenkt, aber nur als Anfang eines neuen Lebens, so spricht Gott hiemit factisch aus, daß es einer Erledigung von der Schuldhast nicht bedarf, sondern nur unserer Versetzung aus unheiligem in heiliges Leben, indem, wo dieser Uebergang geschieht, Gott uns für die vergangene Zeit nicht bestrafen wolle. Mit anderen Worten: Gottes Vergebung ist dann das selbstverständliche Accidens der an uns geschehenen Erneuerung und Christus ist nicht unser Versühner und unser Heiliger, sondern, indem er unsere Heiligung bewirkt hat, unsere Heiligungsquelle geworden ist, versteht es sich vor Gottes Augen von selbst, daß von der Gerichtshaft, in welcher wir lagen, nicht mehr die Rede ist. Hofmann sagt in der dritten Schutzschrift, S. 21: nicht für sich hat der Dreieinige etwas in Anspruch genommen, was ihn entschädige (!) für das ihm angethane Unrecht, sondern der Menschheit zu Gute hat er innerhalb seiner selbst kraft seiner ewigen Lebendigkeit seine ewige Heiligkeit bethätigt und damit seine ewig heilige Liebe erzeugt, welche nicht das Ihre sucht; sondern das, was des Andern ist.“

Dann braucht allerdings Christus nicht im Namen der Menschheit vor Gott zu treten, um dieser bei Gott die Vergebung auszuwirken, sondern er kommt nur im Namen Gottes zu der Menschheit als der Arzt, durch welchen sie geheilt, zu heiligem Leben erneuert wird. Daß aber Hofmanns eben angeführter Satz weder mit der Schrift, noch mit dem Gewissen der Menschheit stimmt, glaube ich in der vorstehenden Abhandlung erwiesen zu haben. Deshalb mögen hier nur noch folgende Bemerkungen stehen. Erstlich: der Anschauung, als ob Christi Heilandswerk principaliter nur Heilung, Heiligung, Wiedergeburt der Menschheit, die Vergebung aber das natürliche Accidens davon wäre, daß in dem Gottmenschen der Anfang eines neuen Lebens vorhanden ist, dieser Anschauung tritt direct entgegen Pauli Wort in Eph. 1, 7, Col. 1, 14, nach welchem die Erlösung durch Christi Blut principaliter und nicht blos secundärer Weise Vergebung der Sünden ist. Zum Andern: nur durch willkürliche Umdeutung der Begriffe kann Hofmann noch von Christi Versöhnen reden. Eine Leistung „welche nicht dem zu Gute kommen soll, an welchem gesündigt worden, sondern dem, welcher gesündigt hat“ (l. c. S. 27), ist eben keine Sühnleistung. Hofmann sagt (ibid.), weil Christi Todesleiden nicht dessen That sei, welcher gesündigt habe, sondern That dessen, an welchem gesündigt worden sei, so folge, daß das Gute, welches dieser Sühnende thue, nicht dem zu Gute kommen solle, an welchem gesündigt worden, sondern dem, welcher gesündigt habe. Aber ist denn Christus nicht der Menschensohn? Im Namen der Menschheit ist es, daß der Menschensohn vor den Vater tritt. Oder ist das ein Widerspruch, daß Gott den, durch welchen und zu welchem Alles geworden ist, der Menschheit schenkt, damit er in der Menschheit Namen vor den Vater trete? Tritt er aber nicht in der Menschheit Namen vor Gott, wie kann ihn die Schrift den Priester nennen? Der Prophet, der König kommt als Gottes Bote und Stellvertreter zu den Menschen, auch der Priester soll ein Vertreter Gottes bei den Menschen sein, daß er ihnen Gottes Segen gebe, aber wann hat es Priester gegeben, deren Amt hierin aufgegangen wäre? Zu jeder Zeit war die Vertretung des Volkes bei Gott priesterliche Pflicht. „Ein jeglicher Hoherpriester wird, aus Menschen genommen, für Menschen bestellt betreffs ihrer Beziehungen zu

Gott, damit er darbringe Gaben und Schlachtopfer für Sünden.“ Hebr. 5, 1f. Priesterlich unsere Sünden sühnen heißt nun einmal nicht so viel, als durch Todesleiden sich vollenden zum Quelle unserer Lebenserneuerung. Sühnung will hinwegschaffen — nicht das Sündengift, sondern die von der Sünde angerichtete Befleckung des heiligen Namens, der heiligen Gegenwart Gottes. Zum Dritten: wenn die Schrift nichts davon weiß, daß der Menschensohn im Namen der Menschheit durch sein Todesleiden die Freiheit Gottes zur Vergebung der Sünden bestimmte, warum legt sie so großen Accent auf sein bittendes Eintreten für uns? Auf Erden hat er für uns gebeten, im Himmel bittet er für uns: warum? Weil seine Fürbitte von Gottes Freiheit unser Heil erwirkt. Bedarf es nun des Fürbittens bei dem Vater, warum nicht auch des sühnenden Wirkens auf ihn? Die Realität des bittenden Wirkens Christi auf Gott steht und fällt mit der des sühnenden Wirkens. Endlich: jene Aeußerungen, in welchen Hofmann der Sache nach wie Anselm redet, nämlich so, als wäre Christi Todesleiden ein Einwirken auf Gott gewesen (Christi Gehorsam werde ihm durch des Vaters der Menschheit zugewendete Liebe belohnt), verrathen sie nicht Hofmanns eigenes Gefühl, daß nur, wenn Christus in seinem Todesleiden auf Gott gewirkt hat, seine Leidensthat ein Sühnen war?

Wir in unserm Theile können uns freilich auch mit dieser Anselmischen Theorie noch nicht zufrieden geben. Sie reicht (wie in der vorigen Abhandlung gezeigt worden ist) für Bes. 53, Joh. 1, 29, 1 Petri 2, 24, Gal. 3, 13. 4, 4f., 2 Cor. 5, 21 kein natürliches Verständniß dar. Und zum Andern: weil uns Bibel und Geschichte der Menschheit ein beständiges Walten der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zeigen, kann die Sühnung nicht einfach dadurch geschehen sein, daß nun der Mißerthat der Menschheit die Rechtthat Christi gegenübertrat. Will Gott seine Majestät durch den Fluch, den er auf die Sünde legt, zur Anerkennung bringen, so muß dieser Weg Gottes zu seinem Ziele gekommen sein, ehe er zu Ende gehen kann: Gottes Fluch über die Menschheit kann nur weggenommen werden, nachdem er heilig getragen, das heilige Recht desselben thatsächlich anerkannt ist. Die einfache Gegenüberstellung der Rechtthat gegen

die Missethat wäre ein Abbrechen des bisherigen Wegs, diese Art der Sühne wäre ohne organischen Zusammenhang mit Gottes Regierung der sündigen Welt.

Wir kommen hiermit von der Kritik der Hofmannschen Anschauung zu Hofmanns Kritik der kirchlichen Anschauung. Denn das ist eben der Kern der kirchlichen Sühnungslehre, daß Christus im Namen der Menschheit vor Gott tretend das Gericht Gottes über die Sünde erfahren hat. Dasselbe ist auch unserer Abhandlung Kern. Aber eben dieß ist es, was Hofmann unmöglich dünkt. Vermögen wir seine vorhin angeführten Gründe zurückzuweisen?

Oft genug wird allerdings von Christi Erfahren des göttlichen Gerichtes ungehörlich geredet. Der heilige Sohn konnte unmöglich ein Gegenstand des göttlichen Unwillens, Widerwillens sein. Sein heiliger Vater hätte ja sich selber verleugnen müssen, um dem heiligen Sohne zu zürnen. Der heilige Sohn konnte sich auch nie für den Gegenstand des väterlichen Unwillens halten, er hätte ja sich selber täuschen müssen. Die Innigkeit, Barmherzigkeit seines Mitgefühls mit uns konnte unmöglich in den Irrthum übergehen, als ob er wie wir ein Sünder wäre. Er konnte weder vor Gottes Augen noch vor seinen eigenen ein Verdamnter sein. (Ebenso wenig konnte sein Gefühl dem eines Sünders gleichen, dessen Gewissen aufgewacht ist, daß er nun Buße thut; diese Vorstellung würde wiederum den Heiligen, der die Wahrheit ist, einer krankhaften Selbsttäuschung zeihen.) Wie denn auch die Schrift nie sagt, daß Christus unter Gottes Zorn gewesen sei. Denn Gottes Zorn ist Gottes unwillige Abwendung seines heiligen Lebensgeistes, Unwille aber kann in dem heiligen Vater schlechthin nicht sein gegen den heiligen Sohn. Wohl aber ist Christus unter Gottes Gericht gewesen, unter jenem Gerichte, welches als Fluch der Sünde auf der Menschheit liegt. Er hat die Uebel erfahren, welche uns Sünder getroffen haben kraft der unwilligen Abwendung des göttlichen Lebensgeistes von uns. Das Auge des Vaters blickte stets voll Wohlgefallen auf den Sohn (er nennt sich zum Sterben gehend grünes Holz, sein Sterben ist ein sich Heiligen an Gott, Joh. 17, er sagt: darum liebet mich mein Vater, daß ich mein Leben gebe, Joh. 10), aber die Hand des Vaters legte

auf ihn, was Gottes Mißfallen auf uns gelegt hat. Er hat ja alle die socialen Uebel erfahren, welche Folge der Sünde sind. Er ist den Tod gestorben, welcher der Sold der Sünde ist. Er hat sich innerlich von dem Vater verlassen gefühlt, weil ihn Gott, zumal in Gethsemane und am Kreuz, seine Liebe innerlich nicht hat schmecken lassen. Hofmann will zwar auch das nicht gelten lassen, daß jener Ruf Jesu am Kreuze ein Beweis sei von Jesu mangelnder Empfindung der Liebe Gottes (309), aber unwillkürlich sagt er es dann selbst, indem er — zunächst auf Gethsemane blickend — bemerkt, Gott habe Jesum der inneren Anfechtung des Satans überlassen, vor welcher ihm keine Empfindung der Liebe Gottes geblieben sei (311). Ob diese Empfindung Jesu entchwand, weil ihn Gott seine Liebe nicht schmecken ließ, oder weil Gott ihn der inneren Anfechtung des Satans überließ, ist kein wesentlicher Unterschied. Ja die Ueberlassung an solche Macht satanischer Anfechtung ist nur zugleich mit Entziehung der innerlichen Einsprache des Vaters im Sohne zu denken. Wessen Geiste Gottes Geist Zeugniß gibt, daß er Gottes Kind sei, der ist eben deshalb während dieser Zeit nicht einer satanischen Anfechtung seines Innern überlassen; wie viel mehr hätte bei Christo das innere Schmecken der Liebe des Vaters nicht bloß alles äußere Leiden versüßt, sondern auch die innerliche Bestürmung des Satans wirkungslos gemacht!

Also während der Satz, daß Christus Gottes Zorn erfahren habe, unrichtig, zum Mindesten sehr mißverständlich ist — denn der heilige Sohn konnte nie der Gegenstand jenes heiligen Unwillens, jener Betrübniß sein, darunter die Sünder stehen, vgl. Joh. 3, 36, Eph. 4, 30 —, so ist dagegen Christi Erfahren des göttlichen Gerichts eine Thatsache, die sich nicht umstoßen läßt. Denn laut der evangelischen Geschichte hat er die Uebel erfahren, mit welchen der Richter unsere Sünde uns vergilt. Und nach der evangelischen Auslegung seiner Geschichte hat er diese Uebel erfahren — nicht bloß zur äußersten Bewährung seiner Heiligkeit in der heißen Leidensgluth, sondern zur Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit wegen der Vorbeilassung der zuvorgesehenen Sünden während der Geduld Gottes. Gott hat ihn zur Sünde gemacht. Er ward ein Fluch für uns. Als Prediger der göttlichen Gerechtigkeit hing er am Kreuz (Joh. 3,

14), damit das Gericht ergehe über die Welt (12, 31). Gott hat Christum in den Fluch, den die Sünder tragen müssen, eintreten lassen, damit er denselben heilig trage, als das gerechte Verhängniß des heiligen Gottes über seine Brüder durch tatsächliche stille Beugung ihn anerkenne. So ist dann Gottes Fluch getragen, wie er getragen werden soll, Gottes Heiligkeit ist anerkannt, über die Sünde der Menschheit ist von dem Erstgeborenen der Stab gebrochen, sie ist zurückgenommen; wer aus dem Glauben an Jesum ist, spricht ihm eben hiermit im innersten Herzensgrund die Verwerfung der Sünde und die Anerkennung der Heiligkeit Gottes nach, thut sie ihm nach in der Weise, die allein dem Sünder möglich ist. So ist Christus das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt.

Oder wäre das Leiden, welches Christus erlitten hat, doch nicht dasselbe, welches wir Sünder als Gericht über die Sünde empfangen? Hofmann leugnet die Gleichheit, weil den Sündern der ewige Tod gebühre, Christus aber nicht im Tode blieb. „Wenn die Sünden der Vielen so über Christus kamen, daß er erlitt, was die Vielen hätten leiden müssen, so ist Christus im Tode geblieben. Nun er aber aus dem Tode erstanden ist, so wissen wir, daß das Leiden, zu welchem ihm unsere Sünden geworden sind, ein anderes ist als die Verdammniß, welche wir verdienen.“ Schriftbeweis II, a, 457. Fast scheint es, daß diese Einwendung, auf welche Hofmann wiederholt zurückkommt, das eigentlich Entscheidende für ihn sei bei seiner Bestreitung der Kirchenlehre: seine Exegese steht der kirchlichen Auslegung der betreffenden Bibelstellen an Einfachheit, Natürlichkeit so weit nach, daß sein Widerspruch gegen die Kirchenlehre nur einen dogmatischen Grund haben kann. Aber auch hier trifft Hofmanns Polemik nicht den Kern des kirchlichen Gedankens, sondern nur die Schale, in welcher der Kern von Vielen dargeboten wird. Christus hat an unserer Statt Gottes Gericht erlitten — heißt das: Christus hat den Fluchkelch ausgetrunken, welcher von allen Menschen miteinander zu trinken war, der Kelch ist nun leer, so sind wir des Trinkens überhoben? Für eine solche Vorstellung muß allerdings die Bemerkung bedenklich werden, daß doch uns der ewige Tod gebühre, während Christus nur für kurze Zeit dem Tode verfallen sei. Besteht Christi

Fluchleiden für uns im Austrinken des der Menschheit eingeschenkten Zornkelches, Christi Erleiden des göttlichen Gerichtes im Austoben des Wetters über seinem Haupt, dann muß allerdings die Gleichheit seines Leidens mit dem der Menschheit gebührenden qualitative und quantitative Dieselbigkeit sein. Das Streben nach solcher Dieselbigkeit ist es auch, woraus die Behauptung Vieler erwachsen ist, daß Christus von Gott verdammt gewesen sei und sich verdammt gefühlt habe. In der That ist aber diese Anschauung, daß Christus den Zornkelch, welcher der Menschheit eingeschenkt worden, geleert habe und wir dadurch des Trinkens überhoben seien, auf keinen Fall durchführbar. Denn in Wahrheit sind wir ja des Trinkens nicht überhoben. Liegt denn nicht die Menschheit seit 4000 Jahren unter dem Fluch der Sünde, dem socialen Elend, dem Tode des Leibes und der inneren Verlassenheit von Gott? Und die ohne Christum Geschiedenen, sind sie nicht in das Elend des Todtenreiches hingegangen und gehen heute noch hin? Und wenn Christus den Zornkelch ausgetrunken hat, wie kann einst ein ewiges Trinken des bittersten Zornkelches an die Verdammten kommen? Eines Kelches, der auch viel bitterer sein wird als Christi Kelch, denn „so das geschieht am grünen Holz, was will am dürren werden?“ „Gottes Zorn ist schwerer zu tragen als Christi Kreuz.“ (E. H. Rieger, Betrachtungen über das N. T.) Also Christus hat den Zornkelch nicht ausgetrunken, nicht allein getrunken: vor Christo haben die Menschen daraus trinken müssen und heute noch trinken sie daraus. Aber Christus hat von dem Kelche getrunken, welchen alle Sünder trinken müssen; das Gericht, welches auf den Sündern liegt, hat sich auch auf ihn gelegt. Er hat Gottes Gericht erfahren, wie er als heiliger Sohn es erfahren konnte, nicht so, daß Gott ihm zürnte, und nicht so, daß er ein böses Gewissen hatte, wohl aber so, daß Gottes Hand auch auf ihn legte, was sie zürnend auf die Sünder legen muß, den Haß der Menschen, den Tod des Leibes, das Gefühl des inneren Verlassenseins von Gott. Und er hat dieß Gericht heilig getragen, welches wir unheilig tragen. Und die Heiligkeit seines Tragens ist es, was seinem Tragen die Kraft des Sühnens gab. Ebendamit wird nun aber die Einwendung, daß uns ein ewiger Tod gebührt, Christus aber nicht

im Tode blieb, bedeutungslos. Wie lange Christi Todesleiden dauerte, kommt gar nicht in Frage. Auch daß er den Tod nicht im Hades, sondern nur auf Erden trug, ist bedeutungslos, denn das Gericht ist im Hades, seinem inneren Wesen nach dasselbe, das es auf Erden ist. Nur darum handelt es sich, daß Christus wirklich jenes Gericht zu schmecken bekam, welches Gottes Gerechtigkeit auf unsere Sünde gelegt hat, und daß er das Gericht in heiliger, Gott preisender Demuth trug. Das aber ist geschehen. Er ist vom Hasse der Welt bis zum Tode verfolgt worden, wirklich gestorben, gestorben, nachdem er in der schwersten Leidensnoth von Außen die innere Noth erlitten hatte, die Liebe Gottes, die liebende Einsprache Gottes in seinem Inneren, entbehren zu müssen. Gott hat ihn nicht in der Weise verlassen, daß das ewige Wesens-Ineinander der drei Ich in der Gottheit sich gelöst hätte, wie Gott auch uns Sünder nicht in der Weise verläßt, daß das natürliche Leben, Weben und Sein in Gott und Gottes Gegenwart in uns aufhörte. Aber Gott war während der Noth in Gethsemane und am Kreuz schweigend in ihm: er hatte es nicht zu erfahren, nicht zu genießen, daß Gott in ihm war, wie den Sündern die Gegenwart Gottes in ihnen nicht mehr zu Trost und Leben ist. So hat Gott das Gericht, welches auf uns liegt, auch auf ihn gelegt. Und Er, gerade Er, Er allein hat dieses Gericht in seiner wirklichen Bitterkeit geschmeckt, weil er der sündlose, heilige, ganz in Gott lebende Mensch gewesen ist: die Sünder sind eben durch ihre Sündigkeit abgestumpft, so daß sie Gottes Gericht nicht so schmecken, wie es gemeint ist, wie hiervon in der vorigen Abhandlung weiter geredet wurde. Hofmanns Einwendung gegen den Satz, daß Christus Gottes Gericht getragen, trifft also die Sache nicht.

Das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung im neunten Jahrhundert.

Von Dr. Julius Weizsäcker, Repetent in Tübingen.

Die Ansichten über den Charakter der Streitigkeiten, welche sich im neunten Jahrhundert über dieses Dogma entspannen, sind noch heute sehr getheilt, obgleich man sie jetzt nicht mehr mit dem getrübbten Auge betrachtet, welches der Parteigeist des 17. Jahrhunderts zu ihrer Untersuchung mitbrachte. Ganz unbestimmt hat sich Gieseler ausgesprochen, auch Münscher-Cölln faßt die Lage der Sache nicht fest genug in's Auge. Ebenso Engelhardt. Wie Hagenbach denkt, ist nicht ganz klar; doch scheint er den Gegensatz als zwischen semipelagianisirender Vorstellungsweise und zugespitztem Augustinismus sich bewegend zu fassen. Und dies ist freilich Kernpunkt der Frage. Sie findet sich verschieden beantwortet. Die Einen lassen die ganze Kontroverse innerhalb des Augustinismus vor sich gehn, so daß die beiden Parteien sich nur durch eine mehr oder weniger strenge Fassung dieses Systems unterschieden hätten, das allerdings in dem Punkte der Prädestination einen gewissen Spielraum offen ließ. Die Andern erkennen nur auf der einen Seite das System des afrikanischen Kirchenlehrers und erblicken auf der Gegenseite mehr oder minder entschiedene Anhänger des wiedererwachten Semipelagianismus. Zu Jenen gehört Guericke, Neander, Kurz. Nach Ersterem bewegt sich demnach der Streit von beiden Seiten wesentlich innerhalb der augustinischen Grenzen. Neander geht so weit, zu behaupten, es sei kein Streit der Begriffe, sondern nur der härteren oder milderen Formeln gewesen. Dies hat Wend in seiner Geschichte des fränkischen Reichs von 843—861 wiederholt. Und Kurz meint, es habe sich nur um ein schrofferes oder milderes Verständniß der augustinischen Prädestinationslehre gehandelt, eigentlich widersprochen sei ihr nirgends worden, und seine Lehre vom Monergismus der göttlichen Gnade sei das ganze neunte Jahrhundert hindurch theoretisch wenigstens in unangefochtener Herrschaft geblieben, auch Rabanus habe „im

Uebrigen" an Augustus Lehre festgehalten, ein Vertreter des gemilderten Augustinismus, wie die Synode von Arausio 529, ihn bereits kirchlich legitimirt hatte; somit kann auch hier das Objekt des Kampfes sich nur als unbedeutend herausstellen, wenn im Grunde beide Theile auf demselben Boden standen. Andre haben diese Ansicht von jenen Kontroversen mit Recht verlassen. Sollte man auch glauben dürfen, daß der Streit ein bloßes Wortgefecht gewesen sei, der fast alle karolingischen Reiche des 9. Jahrhunderts in Bewegung setzte? Sollte man annehmen können, daß die eine Partei nur verdecktere Formeln für die augustinische Lehre gewählt habe, wenn es ihr eben nicht darauf ankam, die augustinische Lehre mit diesen Formeln zu verdecken? Sollte man heutzutage kaum mehr sagen können, um was es sich denn eigentlich gehandelt habe, wenn man dessen doch damals offenbar gut genug sich bewußt war? Sollten wir denken dürfen, daß man sich so heftig und mit allen Mitteln damaliger theologischer und philosophischer Wissenschaft wie mit allen Waffen einer perfiden Staatskunst um ein solches Dogma gestritten hätte, wenn man in Wirklichkeit einander so nahe stand, daß man im Wesentlichen Eins war? Wir werden uns schon von vornherein entschieden erklären müssen für die andere Seite der Beurtheiler, welche in dieser Sache den Kampf augustinischer und erneuter semipelagianischer Denkweise erkennen. Dahin gehören Hase, Baumgarten-Crusius, Gfrörer, Niedner, Baur. Hase läßt den Hinkmar und Erigena die Sache des Semipelagianismus, die Gegner die Sache des Augustin führen. Baumgarten-Crusius erkennt den semipelagianischen Charakter der Lehre Hinkmars, faßt aber Gottschalk's Lehre als Milderung der augustinischen und leidet an mehreren Irrthümern. Gfrörer erkennt die semipelagianische Seite richtig, sieht in Gottschalk den Vertreter des Augustinismus in seiner herbsten Gestalt, faßt ihn aber unkritisch auf und ist darum geneigt, ihm entschiedenes Unrecht zu thun; die Gesichtspunkte sind nicht klar genug für die Uebersicht hervorgehoben, die Differenzen, von denen die verschiedenen Ansichten ausgingen, treten nicht immer deutlich hervor; zum Belege diene die oberflächliche Gegenüberstellung des Hinkmar und Ratramnus. Auch Niedner (434) erkennt in Hinkmar die semipelagianische Milderung der Augustinslehre an. Den Gegensatz der

Parteien hat am besten Baur in der zweiten Auflage des Lehrbuchs ausgesprochen; er hat die semipelagianische Richtung bei Hinkmar und in den vier Sätzen von Carisiacum nicht nur klar hervorgehoben, sondern auch die noch weiter gehende antiaugustinische Tendenz des Rabanus scharfsinnig erkannt, wie sich denn auch aus den Thatfachen erhärten läßt, daß eben der Letztere auch persönlich der erbitterteste Gegner des unglücklichen Mönchs von Altovillare war, was ganz mit jener Bemerkung über seine dogmatische Stellung übereinkommt.

Auch die vorliegende Darstellung geht von diesem Gesichtspunkte aus. Wir glauben nicht, daß solcher Eifer, solcher Glaubensmuth, solcher Fleiß in literarischer Produktion, solcher Haß in der Verfolgung aufgewendet wurde, wenn das Alles um ein nichts war. Es ist wahr, beide Parteien haben sich gleichmäßig auf Augustin berufen, beide sich selbst für die kirchliche, die gegenwärtige für die lehrerische erklärt. Darauf kommt wenig an. Niemand durfte damals gestehen, daß er von Augustin abweiche. Aber man darf daraus nicht schließen, daß es auch Niemand gegeben habe, welcher abgewichen wäre. Die Protestanten halten heutzutage ziemlich sich allein für die echten Vertreter des Augustinismus, aber die katholische Kirche wird, wenngleich sie im Tridentinum offen abfiel, immer fortfahren, den Augustinus zu citiren. Die Semipelagianer des 9. Jahrhunderts sind nicht anders verfahren. Es ist der richtige Sachverhalt, daß die Partei Hinkmar's den Ausdruck des Semipelagianismus mit augustinischem Formeln verdeckte, nicht daß sie, wie Guericke meint, den Augustin unter verdeckteren Formeln ausgedrückt hätte. Aber diese Fechterkunst eben ist es, die es erschwert, die wahre Meinung der einzelnen Dogmatiker jener Zeit herauszuschälen. Man hat besonders im 17. Jahrhundert bei Gelegenheit der jansenistischen Streitigkeiten beiden Seiten Unrecht gethan. Aber man hat die Sache so scharf als möglich aufgefaßt, da man in ihr die eigene erkannte. Damals sind die Hauptschriften aus jener karolingischen Kontroverse zuerst wieder an's Licht gezogen worden, und noch stützen wir uns auf die Ausgaben von Mauguin, Cellot, Sirmond. Es war die Zeit, welche ihre Streitschriften in Quartanten und Folianten niederzulegen liebte, um der darin vertretenen Ansicht die Würde der äußern Erscheinung zu geben. Es sind die Dinge

darin mit viel Scharfsinn behandelt, aber durchaus im wüthendsten Parteigeiste. Wenn von der Einen Seite Gottschalk als wunderbarer Held des Glaubens und wahrer Bruder begrüßt, Hinkmar als grausamer Kirchenthron gebrandmarkt wurde, so vertheidigte man damit nur sich selbst, und zeichnete damit nur den Charakter der eigenen Gegner. Wenn Cellotius in Hinkmar den echten Mann der orthodoxen Kirche, in dem Mönche von Erbacum den fluchwürdigsten Keger erblickt, jenen mit Bewunderung zum Himmel erhebt, diesen verflucht und zur Hölle wünscht, so meint er damit die Parteien seiner Gegenwart. Wir dürfen von Wiggers gewiß eine treue Darstellung erwarten, welche alte Schäden gut macht, und die in unserer Zeit theilweise vertretene richtige Anschauung im Einzelnen durchführt. Als ein Beitrag zu dieser Arbeit wünscht die folgende Darstellung angesehen zu werden. Unsere Zeit dürfte wohl geeignet sein, jene Untersuchung zu Ende zu führen, da sie kein unmittelbares Interesse an der Lösung derselben hat, wie das 9. Jahrhundert sie versuchte. Aber dasselbe Interesse der Betrachtung, das unser denkendes Mitgefühl - immer wieder zu den jansenistischen Bewegungen hinzieht, ist es auch, das wir Protestanten als solche an der Untersuchung haben, was für ein Schicksal die augustinische Dogmatik im fränkischen Reiche gehabt hat. Der vorliegende Beitrag wird sich im Wesentlichen auf die Bewegung des Dogma's selbst beschränken, und behält sich die Beweisstellen hiefür, sowie die äußere Geschichte dieser Bewegung und ihre Verknüpfung mit den politischen Triebfedern, für einen andern Ort vor. Auch der Polemik gegen abweichende Auffassungen soll nur ein geringer Raum vergönnt werden; der Kundige wird die Kritik in der Darstellung selbst leicht erkennen. Endlich wird hier keine Speculation über das betreffende Dogma, sondern nur eine historische Erörterung erwartet werden dürfen.

Es ist freilich zuvörderst nothwendig, sich in der Kürze über die kritischen Grundsätze zu verständigen, nach welchen die Quellen der Bearbeitung selbst zu behandeln sind. Man wird dann über das Thatfächliche leicht in's Reine kommen. Wir müssen hier zu dem oben erwähnten Verhältniß zurückkehren, daß die beiden Theile augustinisch sein wollen und beide in augustinischen Phrasen reden. Daher kommt es, daß sie oft einig zu sein scheinen, wo man

dann nicht begreift, über was sie denn eigentlich streiten. Es ist zuvörderst klar, daß man sich durch diese Scheinbewegung über die eigentliche Absicht nicht darf täuschen lassen, so oft dies auch schon geschehen ist. Jenes Verhältniß wird natürlicherweise besonders überall da wiederkehren, wo der Lehrbegriff durch eine öffentliche Erklärung formulirt werden soll. Die Anhänger der doppelten Prädestination hatten hier nichts zu verheimlichen, wohl aber die der einfachen. In den Privatschriften konnte man sich freier gehen lassen. Es sind also die Lehrmeinungen der letzteren Partei nur in so weit richtig aus den Concilienschlüssen zu schöpfen, daß man dabei nie vergißt, was sie privatim gesagt haben, und daß man mit ihnen zusammenbringt, was die Gegner ihnen gegenüberstellen, um zu unterscheiden, vor welcherlei Behauptungen Jene sich hüten wollen. Erkennt man bei dem letzteren Verfahren die Punkte, welche sie zu vermeiden suchten, so sind sie eben damit auf negativem Wege zu ihrer wahren Meinung zurückgeführt, während die erstere Vergleichung diese aus ihrem eignen Munde auf positivem Wege herzustellen sucht. So weit der eine kritische Gesichtspunkt. Der andere ist folgender. Die Anhänger der doppelten Prädestination, so viel ist für jedes Auge klar, sind wirkliche und ungeheuchelte Anhänger des Augustin; wenngleich der letztere über dieselben Dinge nicht immer mit derselben Entschiedenheit gelehrt hat, dennoch sind einmal seine Principien dieselben und müssen zu demselben Resultate führen, und dann hat er sich an verschiedenen Stellen auch klar genug darüber ausgesprochen; that er das nicht immer, so vermied er es wohl mehr aus Vorsicht gegen Mißdeutung und Mißbrauch, als aus innerer Abneigung. Nun wollen aber auch die Gegner als Anhänger des Augustinus gelten. Das eine Mittel, wodurch sie sich zu helfen suchten, sahen wir. Das zweite ist dies: sie mußten in den Augen des Publicums den Standpunkt der Augustinianer weiter rechts rücken, noch über Augustin hinaus; sie mußten zeigen, daß jene den Augustin bereits verlassen haben, um beweisen zu können, daß sie selbst mit Augustin fühlten. Daher nun auf jene die Anwendung der alten Fabel von der prädestinarianischen Secte gemacht wird, deren Existenz aber auch schon damals bestritten wurde. Ebenso haben Sirmund und die Jesuiten den Presbyter Lucidus zu einem solchen

ketzerischen Prädestinarianer gemacht, um den Faustus für einen orthodoxen Augustinianer erklären zu können. Derselbe Kunstgriff ist gegen Protestanten und Jansenisten gebraucht worden. Und schon um die Mitte des fünften Jahrhunderts hatte das im 17. Jahrhundert durch die über dasselbe erregten Streitigkeiten so berühmt gewordene Buch *Praedestinatus*, aus welchem die Jesuiten das Vorhandensein einer prädestinarianischen Secte bewiesen, einen ähnlichen Weg eingeschlagen, um die Augustinianer als Ultraaugustinianer darzustellen und sie so zu verdächtigen, wobei man es umgehen konnte, den Augustin selbst anzugreifen. Aus demselben Grunde haben Gottschalk's semipelagianische Gegner dessen Lehre als prädestinarianische Ketzeri vereschrien: es sei nichts Neues, aber auch nicht Augustin, nur die Wiedererstehung jener alten Secte. Man mußte seine Grundsätze also in einem Lichte darstellen, daß diese Behauptung als erwiesen gelten konnte, daher man überall da die Nachrichten über Gottschalk und seine Freunde mit Vorsicht aufnehmen muß, wo sie aus dem Munde ihrer Feinde kommen. Dies ist bei den Gottschalkianern unschwer auszuführen, da wir breite Darstellungen ihrer Lehre von ihnen selbst besitzen. Anders bei Gottschalk selbst, von dem wir nur wenige authentische Aufzeichnungen haben. Aber auch die Äußerungen der Augustinianer über ihn sind mit Vorsicht aufzunehmen, da sie ebenso geneigt sein mochten, eine zu consequente Auffassung der augustininischen Lehre bei ihm zu mildern, wie die Gegner zu dem gegentheiligen Verfahren. Die zuletzt dargestellten kritischen Grundsätze sind mehr gewürdigt und darum oft im Allgemeinen die Lehre des Mönches von Orbachum besser und sicherer beurtheilt worden, als die seiner Widersacher. Die zuerst bezeichneten sind weniger anerkannt und darum leiden auch neuere Berichte über diese Dinge an Halbheit und Unklarheit, darum stehen Hinkmar und Rabanus in einem so schillernden und zweifelhaften Lichte da. Sie selbst haben das gewollt, und wie gut sie ihre Absicht erreicht haben, kann noch unser Jahrhundert bezeugen.

Man muß, um das Auftreten Gottschalk's würdigen zu können, davon ausgehen, daß man die Frage beantwortet, was die zu seiner Zeit herrschende Lehre der Kirche gewesen sei. Man weiß, daß der Abschluß des früheren Streits über die augustininische

Prädestinationslehre unbestimmt genug geblieben war, daß Augustin selbst sich in ziemlich verschiedener Weise hatte vernehmen lassen, daß Cassian's Collationen ein vielgelesenes Buch wurden (Kurz II, 1, 493). Veda, Paulinus von Aquileja, Alcuin sind es, welche unter den modernen Theologen des 9. Jahrhunderts als diejenigen galten, deren Autorität den älteren gleichgesetzt werden dürfe. In diesem Sinne werden sie ausdrücklich von Hinkmar mit denen hervorgehoben, welche durch das Decret des Gelasius sanctionirt waren. Veda ist kein echter Augustinianer (vgl. Wiggers' gründliche Darstellung in Niedner's Zeitschrift). Auch die beiden genannten karolingischen Theologen haben den strengen Augustinismus verlassen. Dies ist auch ganz entschieden der Fall in den libri Carolini. Man darf die Bedeutung derselben für den fraglichen Dogmenkreis nicht so sehr unterschätzen, wie Wendt gethan hat. Wir dürfen in ihnen recht wohl ein Zeugniß über die dogmatische Richtung der karolingischen Kirche erkennen, — es ist die anerkannte Richtung der karolingischen Hoftheologie, wie es scheint, begünstigt von Karl dem Großen, fortgesetzt jedenfalls von Karl dem Kahlen. Und diese Richtung erhielt sich im fränkischen Reiche, weil von weltlicher Seite begünstigt, trotzdem daß Hadrian I. sich für die augustinische Seite bei Gelegenheit eines spanischen Prädestinationsstreites ausgesprochen hatte.

In der dogmatischen Bewegung, welche seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften unter Karl d. Gr. auftritt, herrscht im Ganzen das theologische Interesse über das anthropologische vor. So im Adoptions- und Trinitätsstreite. Und dies ist auch der Grund der scharfen Fassung, welche das augustinische Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung erfuhr. Augustin war vom anthropologischen Interesse geleitet und blieb deshalb in der Aufstellung einer doppelten Prädestination und der Vorherbestimmung zur Strafe schwankend. Die neue Richtung unterscheidet sich von ihm nicht in der Sache, sondern in dem theocentrischen Gesichtspunkt, von dem sie ausging und der es ihr leichter machte, über die Schwierigkeiten der praktischen Consequenzen hinwegzukommen. Augustin redet statt der Prädestination zum Verderben lieber von Ueberlassung an die verdiente Verdammniß. Aber der Grund, daß nicht Alle zu Gott kommen, liegt doch darin, daß er selbst es nicht will. Wollte er es, so würden sie unvermeidlich selig,

denn der Gnade widersteht Keiner. Konnte Augustin nicht von einer Vorherbestimmung zur Sünde reden, da er den Sündenfall selbst ausnahm, wenngleich mit demselben die Sünde für alle Menschen etwas Gegebenes war, so konnte er doch, wenn er wollte, von einer Prädestination der Verdamnten zur Strafe reden. Und das hat er an verschiedenen Stellen auch wirklich consequenterweise gethan. Es wird dadurch am Systeme nichts geändert, wenn auch der Ausdruck schärfer wird: bleibt doch der Begriff der Prädestination derselbe. Und dieser ist denn auch der Hauptpunkt, um welchen es sich im 9. Jahrhunderte handelt. Nicht die Frage um die doppelte oder einfache Prädestination ist es, was im Grunde die Gemüther so sehr erhitze, sondern die Frage um die Absolutheit des göttlichen Decretes. Man konnte Gottschall ruhig die doppelte Vorherbestimmung lehren lassen, wenn man über das Wesen der Vorherbestimmung überhaupt mit ihm wesentlich Eins war. Umgekehrt hat sicher Gottschall den Ausdruck der doppelten Prädestination eben deshalb in den Vordergrund gestellt, weil ihm durch denselben die Absolutheit des göttlichen Decrets, das er in der Ansicht Vieler für gefährdet erkannte, am besten gesichert schien. Daß dieser Ausdruck nicht die Hauptsache sei, um die es sich handelte, daß man unbeschadet des Begriffs auch von jenem abweichen könne, diese Ueberzeugung treffen wir auf beiden entgegengesetzten Seiten an. Von beiden Seiten ist man ausdrücklich bereit, hier den Ausdruck der Einen, dort den der doppelten Prädestination fallen zu lassen, wenn man nur den Begriff retten kann. Dies hat schon Cellot richtig gesehen, und man kann in der That nur dann dem Irrthum entgehen, als ob es sich hier um ein bloßes Wortgefecht handle, wenn von dem Ausdruck abgesehen und aller Nachdruck auf den Begriff und seinen Zusammenhang mit den im System damit verbundenen Begriffen von Freiheit und Gnade, Sünde und Uebel gelegt wird.

Der Kampf selbst geht in zwei Gruppen vor sich: Gottschall's und seiner Freunde Ringen mit den Semipelagianern, und das Gefecht augustinischer Theologie mit der platonisirenden Philosophie des Johannes Scotus Erigena.

Allem nach war die Partei des Gottschall sehr bedeutend. Ihre Gegner fand sie in den Bisthümern von Mainz und Rheims,

ihre Hauptfreunde im lothringischen Gebiete, in den Diöcesen von Lyon, Arles, Vienne, und was das Westreich betrifft, in der auch wegen des gallischen Primates mit Rheims rivalisirenden Diöcese von Sens. In Deutschland selbst scheint Gottschalk zwar wohl eine gute Anzahl Verehrer, aber keine Vertheidiger gefunden zu haben. Gottschalk selbst hat durch seine Reisen und als Prediger Propaganda gemacht. Darum hatte er sich zum Presbyter weihen lassen. Man kann darüber streiten, wie es mit dieser Weihe zuging. Allem nach, was über die Stellung des Chorepiskopats — denn durch einen Chorbischof geschah diese Weihe — im fränkischen Reiche und in der rheinfränkischen Kirche insbesondere zu der Zeit der Ordination Gottschalk's zu ermitteln ist, sind wohl Unregelmäßigkeiten dabei vorgekommen, welche ihm die Gegner vorzuwerfen nicht müde werden, da es ihnen sehr unlieb war, daß er das Recht der Predigt hatte; ihrem rechtlichen Werthe nach aber kann sie nicht angegriffen werden. Seine Wanderungen, auf denen er als Reiseprediger wirkte, scheinen auch auf seine innere Entwicklung von Einfluß gewesen zu sein.

Seine Lehre ist von den Gegnern auf das häßlichste entstellt worden. Rabanus ging darin am weitesten. Er behauptet, derselbe lehre die Vorherbestimmung zum Bösen. Rabanus hat sich damit eine wissenschaftliche Unwahrheit zu Schulden kommen lassen, und ohne Grund sucht ihn Kunstmann gegen diesen Vorwurf in Schutz zu nehmen. Auch Hinkmar ist nicht frei von Ungerechtigkeit gegen den armen Mönch, spricht ihn aber in diesem Hauptpunkte ausdrücklich frei.

Gottschalk geht aus von dem Begriffe der Unveränderlichkeit Gottes und seiner Allmacht. Gott hat alle seine Werke, im Ganzen wie im Einzelnen, vorausgesehen und vorausbestimmt, ohne alles Intervall, Einmal und auf Einmal, vor der Zeit. Also Präscienz und Prädestination sind unabhängig vom Laufe der Dinge, im Gegensatz zum endlichen Geist; beide sind immer und unmittelbar verbunden, fallen dem Acte nach zusammen (Baumg.-Crus. Comp. I, 219). Wären die von ihm vorausgewußten Thaten Gottes nicht auch von ihm vorausbestimmt, so wäre er in Ewigkeit der Veränderlichkeit unterworfen, dies wäre sein Tod. Sollte Gott veränderlich sein bloß um der Verdammung der Verworfenen willen? Vielmehr ist er immer sich selbst gleich.

Vorausbestimmt aber hat er nur das Gute, d. h. (weil alles Gute von Gott ist) eben seine eigenen Werke (ganz wie bei Augustin). Vorausgesehen aber hat er schon vor dem Beginne der Welt Alles, das künftige Böse wie das künftige Gute: so daß man hier also dasselbe sieht wie bei Augustin: in Betreff dessen, was Gott selbst thut, fällt Präsciencz und Prädestination zusammen (aber auch nur so weit)*), oder: die Prädestination ist ihm diejenige Art der Präsciencz, welche sich eben auf dasjenige bezieht, was Gott selbst thut, d. h. auf alles Gute, was gethan wird, weil überall, wo solches gethan wird, Gott es ist, welcher es thut. Dieses Gute aber ist von zweierlei Art. Es theilt sich in Wohlthaten der Gnade und Gerichte der Gerechtigkeit. Wie der Gegenstand der Prädestination, so ist eben deshalb auch sie selbst von zweierlei Art. Nicht zwei Prädestinationen hat Gottschalk gelehrt, sondern eine doppelte Prädestination (*gemina i. e. bipartita*). Einmal nur hat Gott geredet, und man kann darum auch von Einer Vorherbestimmung reden, die sich sowohl auf die Erwählten, als auf die Verworfenen bezieht. Aber eben wegen der Zweierheit ihres Gegenstandes heißt sie dennoch eine doppelte (*una quidem, sed tamen gemina. tale est autem quod dicitur praedestinatio gemina, in electos videlicet et reprobos bipartita, cum sit una, licet sit dupla*). Daß nicht der Begriff oder der Act ein doppelter ist, sondern nur der Gegenstand derselben Grund zu dieser Benennung gibt, zeigen die Beispiele. So ist die Liebe oft als doppelte genannt (*gemina*), aber es sind deren nicht zwei, sondern eine, obschon sie doppelt (*dupla*) ist in Ansehung ihres Objects, da sie sich theils auf Gott, theils auf den Menschen bezieht. So ist auch das Werk Gottes ein zwei-getheiltes, sofern dasselbe in der Gesamtheit der Geschöpfe besteht und diese sich in zwei Hauptarten theilen, geistige und körperliche. So ist auch die Welt vier-getheilt nach den vier Elementen, obschon es nicht vier Welten sind, sondern nur

*) Wobei man freilich immer fragen kann: warum nicht auch in Betreff des Bösen? Das ist eben der Punkt, den Gottschalk sorgfältig zu vermeiden sucht. Er ist weit entfernt vom supralapsarischen Standpunkt. Aber allerdings faßt er die Bestimmung zum Verderben als sehr positiven Act des vorherbestimmenden Gottes, nur daß er kein Act für sich ist, sondern eingeschlossen in Gottes ewige Eine That der Vorherbestimmung.

Eine Welt. So wird dasselbe noch an andern Beispielen gezeigt. Was aber die Prädestination betrifft, so erweist sich Gott bei der einen als der Gute, bei der andern als der Gerechte, und doch ist er in jedem Falle gut und gerecht zugleich; also auch der Eintheilungsgrund nach dem Erweise der göttlichen Eigenschaften kann keine eigentliche Theilung, sondern nur eine Unterscheidung begründen.

Es scheint somit, daß auch Gottschalk ganz gut die doppelte Prädestination fallen lassen konnte. In der That ist es beidemal Ein und derselbe Begriff, Ein und dasselbe absolute Decret; nur die Objecte sind verschieden, nicht einmal der Erfolg, der beidemal ein guter ist; nur relativ ist die Unterscheidung nach göttlichen Eigenschaften, da der Gerechte immer auch gut ist. Warum also doch das Festhalten an der Doppelheit? Eben deshalb, weil man die Einheit des Begriffs in beiden Fällen retten wollte. Der Semipelagianismus hatte damals die Klugheit, den Worten nach das absolute Decret in Beziehung auf die Auserwählten nicht zu leugnen, wenngleich es in diesem System dem Sinne nach und den damit verbundenen anthropologischen Begriffen nach aufgegeben war. Man mußte für augustinisch gelten wollen. Um so mehr aber hielt man fest, sich nicht zu der Consequenz verleiten zu lassen, das absolute Decret auch auf die Verworfenen auszudehnen. Man konnte sich dafür in gewissem Sinne auf Augustin berufen, obschon man dessen Grundsätze überhaupt nicht mehr theilte. Dem Semipelagianismus diesen Rückzugsposten abzuschneiden, war die Absicht der strengen Augustinianer des neunten Jahrhunderts. Auch sie konnten sich dafür auf Augustin berufen, sie zogen nur auf immer eine Consequenz, welche Augustin bloß zuweilen gezogen hatte, obschon sie im Systeme angezeigt lag. Sie behaupteten die doppelte Prädestination, um das absolute Decret zu retten; die Gegner behaupteten die einfache, um dem bedingten Decret den Zugang offen zu lassen. Mit der bedingten Verwerfung der Gottlosen zog die menschliche Freiheit mit ihrem ganzen Gefolge in das System ein, und es war nur ostensibler Schein, wenn man sich bemühte, noch die Absolutheit der Gnade und ihrer Prädestination möglichst zu conserviren. Für den unbefangenen Beobachter stellt sich demnach die Sache so, daß dem Begriffe nach eigentlich Gottschalk und seine Freunde Eine Prädestination

lehrten, nämlich das absolute Decret für beide Theile, für die Verworfenen wie für die Erwählten, und daß dagegen die Semipelagianer, welche nur die Eine Prädestination der Erwählten behaupteten, eigentlich zwei Begriffe der Prädestination im System hatten, die unbedingte, das absolute Decret, das sie den Worten nach festhielten, für die Erwählten, und die bedingte für die Verworfenen. Denn im Grunde haben sie auch für diese eine Prädestination, die sie nur anders ausdrücken. Man sagte (und daran hält Hinkmar im Anschluß an Hypomnestikon aufs zäheste fest): nicht die Bösen sind zur Strafe prädestinirt, sondern den Bösen ist die Strafe prädestinirt. Es scheint ein bloßer Unterschied der Redensart, aber er schließt die ganze Klust des Augustinismus und Semipelagianismus ein. Die Prädestination der Bösen zur Strafe hieß: dem einzelnen Verworfenen ist, weil Gott seine Bosheit vorausgesehen und ihn nicht retten wollte, die verdiente Strafe von Ewigkeit vorausbestimmt, so daß er ihr nicht entgehen wird. Die Prädestination der Strafe für die Bösen hieß: Gott hat von Ewigkeit her in einem allgemeinen Grundsatz festgesetzt, daß alle bösen Menschen, sofern sie sich nicht bekehren, sollen und werden gestraft werden, wobei zugelassen werden kann, daß diese Bekehrung und somit auch der Eintritt der Strafe nur von ihnen selbst abhängt und ihrem Verhalten zur angebotenen Gnade, wenn auch die göttliche Voraussicht das künftige Verhalten der Einzelnen immer kennt. Der Unterschied der beiden Formeln liegt also einfach in dem Interesse der menschlichen Freiheit. Das ist der Grund, warum man sich so hartnäckig darum stritt. Und das ist der Grund, warum die Semipelagianer von den beiden Formeln nur die Eine annahmen, und warum Gottschalk im Gegentheil sagte, daß beide auf Eins hinausliefen. Zene konnten sich der härteren Formel nicht bedienen, weil damit die mildere schon ausgeschlossen war; Gottschalk durfte beide zulassen, sofern er die mildere auf die härtere zurückführen konnte. Darum sagt er auch: beide sind identisch. Es gilt ihm ganz gleich, ob man sagt: Gott hat den Erwählten das ewige Leben prädestinirt, oder: er hat sie zur ewigen Herrlichkeit prädestinirt; ob man sagt: Gott hat den Bösen die ewige Strafe prädestinirt, oder: er hat sie zur ewigen Strafe prädestinirt. Zenes, meint er, würde keine Bedeutung haben, wenn man nicht auch dieses sagen könnte,

und er hat, wenn man dagegen bedenkt, wie jenes von der semipelagianischen Partei gefaßt wurde, hierin im Sinne des Augustinismus ganz Recht. Er kann darum die Sicherheit der strengeren Formel nicht stark genug ausdrücken: Gott hat die Bösen zum Untergang nicht nur prädestinirt, sondern auch prädestinirend schon auf alle Fälle destinirt, (*praestinando iam utique destinavit*).

Hiermit hängen denn auch andere Fragen zusammen. Nach Hinkmar ist es eben Gottschalk gewesen, der die vier Punkte schon hervorhob, denen dann Ersterer in den Sätzen von Carisiacum entgegentrat. An die Frage um die Prädestination schloß sich die um die menschliche Freiheit, den Umfang des göttlichen Erlösungsrathschlusses, den Umfang der Wirkung von Christi Versöhnungstod an.

Gottschalk ließ den menschlichen freien Willen zum Guten erloschen sein seit dem Falle; der Mensch kann sich, abgesehen von der göttlichen Gnade, des freien Willens nur zum Schlechtthandeln bedienen. Mehr wissen wir nicht hierüber. Er verweist den Rabanus vor Allen auf Augustin und (sonderbarerweise) seine Bücher *Hypomnestikon*, die er also für echt hielt, während sie nach der semipelagianischen Seite hin abweichen, und tadelt ihn, daß er sich den Irrthümern des Gennadius anschliese, der dem unseligen Cassian gefolgt sei. Was aber die Wirkung der Gnade auf die Freiheit betrifft, so wird Alles zurückgeführt auf den allmächtigen Willen Gottes: Alle, welche Gott gerettet wissen will, werden zweifellos gerettet. Alles, was wir Gutes haben, ist entweder Gott selbst oder ist von ihm, und fortwährend bedürfen die Erwählten seiner, um ihm zu gefallen. Gleichwohl darf die unveränderliche Prädestination keinen Zwang in sich schließen für den Menschen. Sie wird darum abhängig gedacht von der Präscienz. Aber die Präscienz hat für die Prädestination zur Seligkeit keine Bedeutung, da alle böse sind und die Ertheilung der Gnade nirgends abhängig gemacht wird von dem vorausgesehenen Verhalten des Menschen zu ihr, und Niemand, der einmal durch Christi Blut erlöst ist, noch zu Grunde gehen kann. Die Präscienz hat nur Bedeutung für die Prädestination zur Verdammniß, um die göttliche Gerechtigkeit zu retten. Nur weil Gott die üblen Thaten (*mala merita*) der Bösen und ihr eigenes Beharren in der Sünde*) aufs gewisseste voraussieht, prädestinirt

*) also nicht blos die durch Adam auf Alle übergegangene Sünde und

er sie zum Tode. Sie haben denselben verdient, er ist ein ganz gerechtes Gericht. (Indem Hinkmar die Lehre Gottschalk's kurz zusammenfaßt, hat er geradezu die von diesem premirte Präsciencz weggelassen und thut, als ob derselbe einfach die harte Lehre habe, daß Gott Einige zum ewigen Tode vorherbestimmt, ohne weiteres. Damit geschieht Gottschalk Unrecht.)

Der Umfang des göttlichen Erlösungsrathschlusses ist ein beschränkter. Nur diejenigen, deren Rettung Gott will, können gerettet werden. Alles, was unser Gott gewollt hat, das hat er auch gethan. Von Allen, die nicht gerettet werden, hat es Gott auch nicht gewollt. Man muß unterscheiden zwischen „Allen“ und „Allen“. Wenn der Apostel sagt, daß Gott alle Menschen gerettet wissen wolle, so sind dies eben alle diejenigen, welche (wirklich) gerettet werden.

Es ist im Grunde ganz dieselbe Frage, wenn es sich um den Umfang der Wirkung von Christi Versöhnungstod handelt. Der Tod Christi bezieht sich nämlich ebenfalls nicht auf Alle. Alle diejenigen, welche Christus durch sein Blut erlösen wollte, aber auch nur sie, hat Gott prädestinirt zum Leben. (Umgekehrt wurden bei Augustin die Auserwählten darum durch Christus erlöst, weil Gott sie prädestinirt hatte. Es ist dasselbe.) Für alle Uebrigen aber hat Christus weder das Fleisch angenommen, noch hat er für sie gebetet, noch für sie sein Blut am Kreuz vergossen. Der Punkt von der Beschränkung des Verdienstes Christi kann nicht so gedeutet werden, wie Baumg.-Crus. im Lehrbuch I, 425 will als möglich festhalten, daß nämlich das Verdienst Christi bei diesen nichts gelten solle; vgl. Migne, Biblioth. univ. Patrum 125, 275. Auch ist dem Gottschalk jene Lehre keineswegs bloß von den Gegnern beigelegt worden, ebend. Als bald aber mußte sich auch die Frage erheben: wenn nur die Erwählten wirklichen Vortheil von Christi Opfertod haben, und doch nicht alle Getaufte zugleich auch zu den Erwählten gehören, wie ist dann die Wirkung dieses Sacraments auf die getauften Nichterwählten anzu-

Schuld, wie Neander IV, 299 meint, wegen richtig Baumg.-Crus. Compend. I, 219. Daß aber durch diese Hervorhebung der Präsciencz dem menschlichen Willen irgend ein Antheil am Heilswerk beigegeben oder auf die Idee der scientia media hingedeutet werden sollte, wie Baumg.-Crus. Comp. I, 219 meint, würde zu weit führen und liegt nicht in den Worten.

sehen? Sie sind nicht durch Tod und Blut Christi erlöst, sondern allein durch die Taufe. Es gibt nämlich eine doppelte Erlösung, die durch den Tod Christi und die durch die Taufe. Die letztere ist Erwählten und Verworfenen (einem Theile nach) gemeinsam und bezieht sich nur auf die (vor der Taufe) vergangenen Sünden; die erstere ist nur den Erwählten eigen und befreit auch von den gegenwärtigen Sünden. Die Erlösung durch die Taufe ist also nur eine zeitliche und theilweise. Darum gehören die bloß Getauften und nicht Erwählten gar nicht zum Leib der Kirche, sind nicht Glieder Christi, keine wirklichen Christen. Es ist kaum zu bezweifeln, daß Amolo Recht hat, wenn er Gottschalk Schuld gibt, seine Lehre beeinträchtige den Werth der Sacramente. Namentlich soll Gottschalk gelehrt haben, im Abendmahl werde nicht ein wahrer, sondern nur ein scheinbarer Leib Christi empfangen. Man kann daraus schließen, daß Gottschalk auch in der Abendmahlsfrage mit Ratramnus, seinem Freunde, fühlte, gegen Hinkmar und Paschasius Radbertus; er will damit wohl ausdrücken, daß die Nichterwählten im Abendmahl nur die natürlichen Elemente empfangen, ähnlich wie bei Calvin. Aber zuviel ist sicherlich damit gesagt, wenn ihm Amolo Schuld gibt (was dann auch das Concil von Valence von sich weist), er habe die Mysterien zu einem bloßen Spielwerk gemacht. Richtig aber scheint so viel, daß er die Sacramente rein für sich auffaßte, losgelöst von der Wirkung des Todes Christi. Namentlich in Betreff der Taufe entfernt er sich von Augustin, dem ihre Wirkung umfassender ist und dem der Nutzen des Todes Christi durch dieselbe vermittelt wird. Der Begriff der absoluten Prädestination überwuchert bei Gottschalk alle andern. Man hat ihm deshalb in übertreibender, doch nicht ganz werthloser Consequenzmacherei schon zu seiner Zeit den Vorwurf gemacht, er lehre, daß die göttlichen Gnadengaben dem Menschen nichts nützen, daß nicht bloß die Werke, sondern auch der Glaube nichts nütze; ist doch auch Calvin durch seine Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung zu der Annahme verführt worden, daß Gott in den Gemüthern der Verworfenen, denen der doch zeitweise bei ihnen wahrgenommene Glaube zur Seligkeit nichts nützen kann, absichtlich nur eine Art Scheinglauben erzeuge. Aber das lag wirklich in Gottschalk's Consequenz, zu behaupten, daß durch das Gebet

für die Verworfenen höchstens eine Milderung der Strafen erreicht werde. Auch in der Lehre von der Kirche ist Gottschall wirklich über Augustin, dem die Bedingung der Seligkeit wesentlich von dem Zusammenhang mit der äußeren Kirche abhängig ist, hinausgegangen, er hat sichtlich einen Begriff von diesem Reibe Christi, der nur der unsichtbaren Kirche entspricht; offenbar hat er hier von der augustinischen Anschauung nur das Eine Moment sich angeeignet und die äußerliche Objectivität fallen lassen. Wenn gleich dieser Punkt nicht auf Synoden gegen ihn hervorgehoben worden ist, so hat ihn doch Amolo denselben vorzuwerfen nicht versäumt, und wir dürfen nicht zweifeln, daß dieses Moment wesentlich dazu beigetragen hat, in streng kirchlichen Kreisen die Erbitterung gegen ihn zu steigern. Das Sectirerische seines Treibens wurde namentlich geltend gemacht, und Amolo findet den Grund davon, daß Gottschall sein größeres Bekenntniß in Gebetsform kleidet, eben in seiner Geringschätzung der Kirche, er habe damit die ganze Kirche als etwas Unsauberes und Unreines weggeworfen, das seiner Anrede nicht werth sei, Alles, was auf Erden ist, für unwürdig achtend, von ihm angesprochen zu werden. Man darf dabei freilich nicht vergessen, daß Gottschall selbst in dieser Formsache seinen Meister Augustinus nachahmte, bei dem sich auch diese Gebetsform findet.

Am schroffsten steht ihm Rabanus gegenüber, dogmatisch und disciplinarisch. Gottschall hat ihn auch schwer gereizt, indem er ihn offen mit dem Semipelagianismus identificirte. Ueßrer hat sehr mit Unrecht angenommen, daß Rabanus nur ein halber Gegner des Mönches gewesen sei. Schon Wend hat gezeigt, wie schwach die Gründe hierfür sind. Man braucht, um sich vom Gegentheil zu überzeugen, nur den Anfang der Abhandlung Raban's an Noting zu lesen, wo er sich aufs rücksichtsloseste gegen Gottschall ausspricht. Da er findet, daß selbst Hinkmar noch nicht streng genug in der äußeren Behandlung des Verurtheilten verfährt. Gottschall selbst erkennt in Raban seinen Hauptgegner, er benennt von seinem Namen die feindliche Partei mit dem Ausdruck Rabaniker. Der Erzbischof von Mainz ist es auch gewesen, der den Versuch gemacht hat, die Freunde Gottschall's von ihm zu trennen, daher die bössliche Verdrehung seiner Lehre, daher sogar die zuvorkommende Behandlung des Pruden-

tius, mit dem er zum Theil übereinzustimmen behauptet, um ihn freundlich für sich zu stimmen. Die folgende Darstellung lehrt durch sich selbst, ob man noch behaupten kann, Rabanus habe nicht gewagt, sich von dem Lehrbegriff Augustin's wirklich zu entfernen.

Die Polemik gegen Gottschall ist deshalb ganz werthlos, weil sie ihn gar nicht trifft. Sie setzt immer bei ihm die Lehre voraus, die er niemals gehabt hat: daß Gott durch seine Prädestination den Menschen zu Sünde und Verderben zwingt.

Er sucht vor Allem den Begriff der Prädestination genau zu bestimmen. Dies geschieht von ihm nach der pseudo=augustinischen Schrift Hypomnestikon. Die Prädestination hat ihren Namen von Vorhersehen und Zuvorkommen oder Vorherordnen eines Zukünftigen. Dieselbe ist abhängig von der Präscienz. Aber Gott prädestinirt nicht Alles, was er vorherweiß. Auf das Böse bezieht sich nur die Präscienz, nicht die Prädestination, auf das Gute beides.

Gott wußte vermöge seiner Präscienz, wer an Christum glauben würde. Diese beruft er, diese beharren im Glauben, diese hat er vor der Welt in Christo erwählt. Der Nachdruck wird aber dann nicht auf jenes Beharren gelegt, sondern auf die Berufung. Gottschall hatte dieselbe nicht unterschieden von der Vorherbestimmung. Rabanus erörtert die Sache näher, so daß durch die letztere nur die Möglichkeit des Heils gegeben ist. „Das hat Gott vorherbestimmt, daß Jeder, der an ihn glauben wollte (voluisset), die Macht hätte (haberet), ein Kind Gottes zu werden.“ Zum Glauben selbst ist also Keiner vorherbestimmt. In diesem Sinne ist es dann zu verstehen, wenn er sagt, Gott habe die Guten prädestinirt, daß sie das ewige Leben erlangen sollten, nämlich: diejenigen, welche gut sein würden. Von einer Prädestination kann also auch bei den Guten nur im bedingten Sinne die Rede sein. Auf die Bösen soll sie gar keine Anwendung finden.*) Natürlich wußte auch hier Gott voraus, wer böse sein würde (malos futuros). Dies kann nach dem Bisherigen keinen andern Sinn haben, als daß er vorauswußte, wer die Gnade verwerfen würde. Er verläßt den Menschen erst, wenn dieser ihn verlassen hat.

*) Richtiger hätte er gesagt: auch eine bloß bedingte.

So gibt es denn bloß Eine Prädestination. Durch die doppelte würde die göttliche Gerechtigkeit aufgehoben. Gott ist Urheber unseres Heils, nicht unseres Untergangs. Gott will nicht den Tod des Sünders, also prädestinirt er ihn auch nicht dazu; denn sein Wollen wäre ein Prädestiniren. Die Vorherbestimmung ist nur im Guten, nicht im Uebeln, sie ist nur Schenkung des Lebens, nicht aber Verdammung zum Verderben, daher, wo von einer Prädestination in Beziehung auf die Strafe die Rede ist, Rabanus den Ausdruck des *hypomnestikon* vorgezogen sehen möchte, daß den Bösen die Strafe vorherbestimmt oder vorherbereitet sei, weil nämlich Gott ihre eigne freiwillige Bosheit vorausah, statt des andern Ausdrucks, daß sie zu derselben vorherbestimmt seien. Da er leugnet geradezu die Richtigkeit der letzteren Fassung, weil sie nicht in der Bibel stehe. Man sieht, er macht ganz dieselbe Unterscheidung, welche Hinkmar adoptirt hat. Man sieht aber auch, wie groß der Unterschied zwischen beiden anscheinend so ähnlichen Formeln ist. Es will nichts weiter damit ausgedrückt werden, als was er in einer andern Stelle sagt: daß nämlich den Sündern (ganz im Allgemeinen) für ihre bösen Thaten Strafen angekündigt werden, wie den Gerechten Belohnungen für ihre guten Thaten. Weder dieser Lohn noch jene Strafe kann also nach einer prädestinirten Nothwendigkeit gehen. Eigentlich konnte von Prädestination im strengen Sinne auch nicht einmal bei den Guten mehr die Rede sein. Rabanus hielt sie aber hier dem Ausdrucke nach fest, um nicht des Abfalls von Augustin bezichtigt zu werden. Genau genommen aber hätte er seinen Begriff davon auch in Beziehung auf die Bösen aussagen können.

Die Freiheit des menschlichen Willens betreffend, will Rabanus ausdrücklich die Mitte halten zwischen denjenigen, welche behaupten, vermöge der Prädestination könne Einer nicht gerettet werden, auch wenn er wolle, und den Pelagianern, die dem Menschen alles Können zuschreiben, auch wenn die Gnade ihn nicht unterstützt. Der Mensch ist ursprünglich von Gott gut geschaffen worden, mit *liberum arbitrium*. Auch jetzt ist es noch da, zwar corrumptirt seit dem Sündenfall (wie denn überhaupt die üblen Thaten der Menschen aus der Sünde Adam's herkommen, was aber nicht näher erörtert wird), aber doch in

einem Zustande, daß es durch Gottes Güte geleitet werden kann. Nur in diesem Sinne also ist es zu verstehen, wenn er sagt, Niemand könne durch sein eigenes Verdienst, ohne Gottes Gnade gerettet werden, zum Durchführen eines guten Werkes (ad effectum boni operis) sei Gottes Gnade nothwendig, Niemand werde ohne Gottes Gnade (im Guten) befestigt. Noch deutlicher als in seinen Streitschriften über Gottschalk spricht er sich in seinen Commentaren aus: Die Gaben Gottes, welche in den göttlichen Charismen bestehen, werden nicht gegen den Willen des Menschen, sondern mit seinem Willen ihm zu Theil; denn die Gnade Christi, welche den Menschen von freien Stücken dargereicht wird, sucht freiwillige Empfänger (spontaneos quaerit acceptores); wo es auf den Willen eines Beden ankommt, da wird keine Nothwendigkeit auferlegt, sondern die Auswahl des Besseren wird dem eigenen Belieben überlassen (electio melioris proprio relinquitur arbitrio). Der Mensch hat ja sein liberum arbitrium, er kann thun, was er will, schweigen oder reden. So (aber auch nur so) kann Rabanus immer noch sagen, die Guten seien durch die Erwählung der reinen unverdienten göttlichen Gnade prädestinirt. Die Wirksamkeit der Gnade vollzieht sich durch Eingebung, aus göttlicher Eingebung kommen die guten Thaten der Menschen, die innere Gnade wird also festgehalten wie bei Cassian. Durch den heiligen Geist leitet Gott den Menschen innerlich, und kräftigt ihn durch geistlichen Eifer nach außen*). Von Verdienen der Gnade ist noch nicht die Rede, so lange es sich blos von der Heilsannahme handelt. Von da an aber tritt auch der Begriff des Verdienstes ein. Die eigene Arbeit wird nicht erlassen, der freie Wille kann, wenn Gottes Güte ihn leiten will, den ewigen Lohn verdienen. Und zwar geschieht dies durch den rechten Glauben und gute Werke. Durch diese beiden zusammen werden die Belohnungen des himmlischen Reiches erworben. Ohne rechten Glauben und

*) Diese nicht unwichtige Stelle verdanke ich der Güte des Herrn Pfr. Bisfinger in Rohrer aus cod. Monacens. DXCV. in 4. mai. membr. saec. X, wodurch der Abdruck Kunstmann's in der Bib. theol. Quart.-Schr. 1836 und in der Monographie über Rabanus S. 215 ergänzt wird. Die beiden scheinen verschiedene codd. vor sich gehabt zu haben. Die Stelle lautet so: qui et spiritu sancto intus regit et zelo spiritali foris confortat.

gute Werke kann Niemand Gott gefallen, dies ist es, was premirt wird; durch Gehorsam gegen seine Gebote können wir zu ihm kommen. Den Bösen schaden ihre Sünden, den Gerechten helfen ihre guten Verdienste. Ja er geht so weit, geradezu auszusagen, die Tugend des Glaubens mache den Menschen selig (*virtus fidei salvat hominem*), die Liebe zu Gott helfe ihm (*iuvat*), der Glaube an Christus, der in der Liebe thätig ist, sei das wahre Heil des Menschen (*vera salus est hominum*). Lohn und Strafe richten sich nicht einfach nach einer prädestinirten Nothwendigkeit, also wohl auch nicht nach der Gnade, die ja eben in der Prädestination vorbereitet wird, sondern offenbar nach der Anwendung, die der Mensch von seinem freien Willen macht. Diese Entscheidung des menschlichen Willens wartet Gott noch ab, er sieht zu, ob wir uns bessern; für jetzt ist über Lohn oder Strafe überhaupt noch nichts bestimmt, erst beim Gericht werden sie von Gott ausgetheilt an einen Jeden nach seinen Werken.

Es versteht sich von selbst, daß Rabanus über den Umfang des göttlichen Rathschlusses (und ebenso über den der Wirkung des Versöhnungstodes Christi) universalistisch dachte. Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Sein Wille ist, daß die Menschen im guten Willen bleiben.

Es kann nach alledem keine Frage sein, daß Gottschall vollkommen Recht hatte, wenn er dem Erzbischofe von Mainz vorwarf, er denke wie Gennadius und Cassianus. Auch Cassian läßt den Ruf von Gott ergehen, aber der Mensch hat den freien Willen, ihm zu folgen. Auch er hält den Einfluß der inneren Gnade (*inspiratio*) auf den Willen des Menschen und die Mitwirkung derselben bei jeder einzelnen guten Handlung fest; unser guter Wille und die Vollendung des Werks wird von dem Herrn in uns erfüllt, Gott leitet unser Herz, uns're eigene Bemühung ist unerläßlich, wenn sie gleich ohne die göttliche Unterstützung nicht ausreicht, der Anfang des Glaubens kann dem freien Willen des Menschen gehören, wie der Anfang des guten Willens ihm angehören kann (nur daß Rabanus die darin liegende Unterscheidung nicht genau fixirt). Auch Cassian läßt den Willen Gottes und die Erlösung Christi sich auf alle

Menschen beziehen, auch er kennt kein augustinisches absolutes Decret. Ob Rabanus auch mit Cassian meinte, Gott ziehe einen Jeden an oder verwerfe ihn in Berücksichtigung seiner Handlungen und auch in Beziehung auf das Empfangen der Gnade komme dem Menschen ein *meritum ex congruo* zu, dies ist nicht sicher zu entscheiden. Im Uebrigen ist (auch was die bedingte Prädestination besonders betrifft) die Uebereinstimmung zwischen beiden frappant und zweifellos, bis ins Einzelne hinein.

Außert sich Rabanus so offen und fest in semipelagianischem Sinne, so ist sein Freund und Ueberzeugungsgenosse Hinkmar doch etwas vorsichtiger verfahren. Die Schriften des Rabanus waren mehr Privatschriften, die des Hinkmar hatten einen öffentlichen Charakter, so gut wie die Sätze von Carisiacum 853, und forderten darum dieselbe Behutsamkeit wie diese; sein zweites Werk über die Prädestination, das wir noch haben, hat wesentlich den Zweck, jene vier Capitel zu vertheidigen. Dennoch läßt sich seine wahre Meinung noch entdecken. Es versteht sich freilich, daß auch er von der Existenz einer prädestinarianischen Härese ausgeht; es versteht sich, daß er der Ketter der augustinischen Theorie ist, gegen die sich schon zu Lebzeiten ihres Urhebers jene entsetzliche Ketzerei erhob, die nun wieder von Neuem zu bekämpfen ist. Sieht man aber die Gegner des Augustin näher an, mit denen es Hinkmar zu thun zu haben begehrt, so zeigt sich, daß es Niemand anders ist, als die alten gallischen Semipelagianer; sie sollen Prädestinarianer gewesen sein. Wer wollte jetzt noch dem Erzbischof von Rheims vorwerfen, er gehöre selbst zu den Semipelagianern, welche es nach seiner Darstellung eigentlich gar nicht gab? In der That finden sich die Sätze, welche Hinkmar den alten Prädestinarianern zuschreibt, bei den gallischen Lehrern wieder, aber nicht als eigene Meinung, sondern als Consequenzen, die sie aus Augustin gegen dessen Willen zogen, um ihn zu bestreiten. Die Finte ist ziemlich plump, aber ganz in der Art des Erzbischofs. Was er bekämpft, war im Grunde doch nur die Lehre Augustin's. Aber zugestanden durfte dies nicht werden, wenn man nicht von vornherein in den Augen der Zeit gerichtet sein wollte. Man gibt sich also den Anschein, als verfechte man die Lehre Augustin's wider seine

Gegner; man stützt sich auf das untergeschobene Hypomnestikon als echt und hält sich ganz besonders an die Retractationen des großen Lehrers. Es ist nothwendig, zu zeigen, daß man dieselben Gegner habe wie Augustin. Dieser aber hat seine Widersacher zur Linken, nicht zur Rechten, während Hinkmar die seinigen zur Rechten hat, nicht zur Linken. Man stellt also die Sache auf den Kopf, erklärt jene Gallier für Prädestinarianer und haut nun auf seine eigenen Freunde los, während man ihnen sachlich nur gewogen sein kann. (Vgl. Geß, Merkwürdigkeiten 2c. S. 53 ff.)

Es kann uns hier die Frage kaum interessiren, ob die vier Sätze von Carisiacum 853 der wirkliche Beschluß einer echten Synode waren, oder ob sie von Hinkmar nur fälschlich dafür ausgegeben worden sind, wie von jansenistischer Seite Mauguin behauptet. Da uns hier das Dogma interessirt, so ist diese Frage ohne Bedeutung. Auf jeden Fall müssen wir darin die Hand und den Kopf Hinkmar's erkennen. Wir haben zwei Redactionen jener vier Sätze. Gfrörer läßt sie, in der Fassung bei Mansi XIV, 920, schon 849 auf der ersten Synode von Carisiacum in Sachen Gottschalk's beschlossen werden. Dann müssen sie natürlich 853 noch einmal aufgestellt werden, in der Fassung, wie sie Prudentius von Troyes in den Annales Bertiniani zu diesem Jahre gibt. Allein Prudentius, der von diesen Dingen doch gut unterrichtet sein mußte, erzählt zum Jahr 849 kein Wort von solchen Beschlüssen. Die vier Capitel, die Prudentius zum Jahr 853 erwähnt, sind zwar nicht ganz wörtlich die bei Mansi aufgezeichneten, geben sich aber nach Sinn und Ausdruck als einen kurzen Auszug davon, wie er für die Annalen passend schien. Beide sind identisch und die vier cap. Caris. bei Mansi XIV, 920 fallen nicht auf 849, sondern auf 853.

Hinkmar geht nun ganz den umgekehrten Weg, verglichen mit Gottschalk. Er nimmt seinen Ausgang von der anthropologischen Seite, vom menschlichen Willen, und fragt dann erst nach der göttlichen Macht und dem göttlichen Willen. Dies hindert ihn nicht, sich den Anschein zu geben, als gehe er den andern Weg, und den Prudentius zu tadeln, daß derselbe in seinen Sätzen das Capitel vom freien Willen dem von der Prädestination voranstelle. In der That aber hat er selbst in dem ersten der

vier Sätze von Carisiacum die Theseis über die Prädestination mit einer Erörterung über den menschlichen Urzustand und seinen freien Willen eingeleitet.

Der erste Mensch hatte vom Schöpfer Sündlosigkeit und freien Willen erhalten. Er sollte bleiben in der Heiligkeit der Gerechtigkeit. So wollte es Gott. Durch den üblen Gebrauch seines freien Willens hat aber der Mensch gesündigt und ist gefallen, und so wurde er selbst zur *massa perditionis* des ganzen menschlichen Geschlechts. Wir Alle haben im ersten Menschen die Freiheit des Willens verloren, aber durch Christum wieder bekommen, und wir haben (somit jetzt) freien Willen zum Guten, zuvorgekommen und unterstützt durch die Gnade (d. h. wenn ihm die Gnade zuvorkommt und ihn unterstützt), und wir haben (immer noch) freien Willen zum Bösen, verlassen von der Gnade (d. h. wenn er von der Gnade verlassen ist). Freien Willen aber haben wir, weil gnädigerweise befreit (*gratis liberatum*) und durch die Gnade von der Verdorbenheit geheilt (*de corrupto sanatum*).

Dieser Anschauung von Carisiacum entspricht die Schrift über die Prädestination, obwohl später verfaßt; ihr Hauptzweck ist ja eben, die vier Sätze zu vertheidigen; sie spricht sich ganz bestimmt dahin aus, daß der Mensch nach dem Falle zwar freien Willen habe, aber in dem Sinne der Freiheit von der Gerechtigkeit, der Knechtung unter die Sünde, sich durch sich selbst genügend zum Bösen. Anscheinend also ganz im Sinne Augustin's, bei dem die Freiheit des Willens nur genannt wird, um sie durch Weisätze wieder aufzuheben. Ebenso scheint ihm auch die Gnade gleich nothwendig zu sein wie dem Augustin. Allein was die Freiheit betrifft, so sagt er zwar ausdrücklich, wie dieser gethan hatte: sie sei dem Menschen verloren, aber auch nur: krank und unkräftig sei der freie Wille zu allem Guten. Und es zeigt sich doch, daß er in Adam für uns verloren gehen ließ nur jene größte Freiheit, die er hätte erreichen können, nämlich die Unmöglichkeit zu sündigen; uns blieb allein die Schwäche übrig, die Verdorbenheit welche der Heilung bedürftig ist. Daher versichert er ausdrücklich, die Gnade dürfe nicht so gedacht werden, daß sie den freien Willen aufhebe, sondern so, daß sie ihm die Anregung gebe (*non abolente, sed adolente gratia arbitrium*

liberum). Den franken und zum Guten unkräftigen freien Willen treibt der Geist Gottes, leitet ihn und erleuchtet ihn durch die Gnade des Glaubens. Es kann keinem Zweifel unterliegen: diese Erklärungen sind von Hinkmar so abgegeben worden, daß sie noch in augustinischem Sinne sollten gedeutet werden können, aber sie enthalten zugleich Elemente, welche der semipelagianischen Anschauung die Thüre offen ließen. Nur die durchgehende Nothwendigkeit der Gnade behauptet er fest, außer daß er sie nicht auch für den Urzustand als unerläßlich zum Beharren im Guten anzusehen scheint. Wo wir aber bei Hinkmar Bestimmungen finden, die sich der laxeren Denkart nähern, da dürfen wir voraussetzen, daß es seine eigene Meinung ist. Wenn irgendwo, so gilt hier der Grundsatz: Sage mir, mit wem du gehst, so will ich dir sagen, wer du bist. War es dem Hinkmar Ernst mit Augustin's Lehre von Freiheit und Gnade, warum stellt er sich damit gegen Gottschalk? Die Unwiderstehlichkeit der letzteren hat er niemals behauptet, auch nicht zu Carisiacum. Sein Verfahren ist ein ganz willkürliches, weil blos berechnetes. Dies läßt sich an einem Beispiele zeigen. Er behauptet nämlich selbst, von den Erwählten könne Niemand zu Grunde gehen; dennoch tabelt er Gottschalk, daß er sage, die zum Leben Prädestinirten können nicht zu Grunde gehen. Er muß also den Satz von der Unverlierbarkeit der Gnade richtiger in dem Sinne verstanden haben — daß sie in der That verloren werden könne. Sein Bestreben ist wesentlich darauf berechnet, zu täuschen, wenn er jetzt versichert: wir haben in Adam die Freiheit des Willens verloren, die wir durch Christum wieder erhalten haben, — und in demselben Athem: wir haben aber den freien Willen nicht gänzlich im ersten Menschen verloren.

Schon die Schrift *de tenenda etc.* (s. u.) hat gegen ihn eingewendet, er lasse dem ersten Menschen im Urzustande einen solchen freien Willen anerschaffen werden, daß er durch diesen allein, ohne besondere Gnade, im Guten hätte beharren können (Abweichung von Augustin). Dies war deshalb nicht unwichtig, weil Hinkmar behauptete, die Freiheit des Willens, welche wir durch Christum wieder erhalten haben, und diejenige, welche wir in Adam verloren haben, sei Eine und dieselbe. So kann natürlich auch der von Christus befreite Wille ohne weiteres durch sich selbst im

Guten beharren. Gleichwohl hat Hinkmar eine weitere Unterstützung durch die Gnade gefordert, woraus er dann heilige Verdienste hervorgehen läßt, so daß wir nicht bloß vor künftigen Sünden bewahrt werden, sondern auch Verzeihung für die vergangenen verdienen und erlangen!

Es ist ein wenig lohnendes Geschäft, diese Knoten zu entwirren. Unter augustinischen Formeln brechen hie und da die gegentheiligen Herzensmeinungen offen hervor. Die Täuschung mochte aber bei Manchen gelingen. Ja selbst die Kirche von Lyon sieht sich im Gegensatz dazu veranlaßt, in der Lehre von der Freiheit milder zu urtheilen als die anscheinende Strenge Hinkmar's und den Menschen in Schutz zu nehmen gegen vollständigen Verlust des freien Willens, wie ihn (nicht bloß Gottschalk gelehrt hatte, sondern auch) die Capitel von Carisiacum zuzulassen scheinen konnten: ein Vorwurf, gegen den sich dann Hinkmar in seinem großen Werke mit Entzürstung, und diesmal mit Wahrhaftigkeit, zu verwahren sucht.

Auf klareren Boden führt uns schon der Begriff von der Prädestination. Der gute und gerechte Gott hat aus der massa perditionis gemäß seiner Präscienz diejenigen ausgewählt, die er durch seine Gnade zum Leben prädestinirt hat, und hat ihnen das ewige Leben prädestinirt; von den Uebrigen aber, die er durch sein gerechtes Gericht in jener Masse zurückließ, hat er vorausgewußt, daß sie untergehen würden, hat sie aber nicht dazu prädestinirt, wohl aber, weil er gerecht ist, ihnen die ewige Strafe prädestinirt. Warum aber wird ein solcher Unterschied gemacht? Man sieht aus Apgsch. 16, 6, daß durch ein subtiles und verborgenes Gericht Gottes die Predigt Einigen entzogen wird, weil sie es nicht verdienen, durch die Gnade gerettet zu werden. Es gibt Solche, die nicht einmal werth sind, berufen zu werden. Was ist nun der Unterschied in der Würdigung der Sünder? Die Stolzen unter ihnen werden verschmäht, damit die Demüthigen unter ihnen erwählt würden, d. h. diejenigen, welche Buße thun, was Gott gefällt. Jetzt begreifen wir den vollen Sinn, in welchem die Prädestination der Erwählten abhängig gemacht wird von der göttlichen Präscienz. Wie die Verworfenen ihre Verdammniß verdienen, so verdienen auch die Erwählten ihre Prädestination zum Leben. Erst von hier aus fällt auch ein volles Licht auf die Lehre von der Frei-

heit, und es bestätigt sich unsere Auffassung der verdeckten Aeußerungen des Metropolitens vollkommen. Den Versuch, auch in der Lehre von der Vorherbestimmung augustinisch zu erscheinen, hat er denn wohl gemacht; er stellt neben die eigene Auffassung Stellen aus Augustin und erläutert sie, ganz unbekümmert, ob sie zu dem passen, was er eben selbst als seine eigene Meinung producirt hat. Darin geht er so weit, daß er sich selbst zu der augustinischen Thesis von der bestimmten und unüberschreitbaren Anzahl der Erwählten herbeiläßt, nur mit dem nöthigen Vorbehalt gegen jede schädliche Consequenz für den Werth des sittlichen Verhaltens der Einzelnen.

Es ist aber klar, daß auf dem Wege Hinkmar's überhaupt nur eine Prädestination unter Bedingung gedacht werden kann. Im Grunde löst sie sich ihm einfach in den Begriff der Präscienz auf. Dies kann nicht offen und klar hervortreten in Beziehung auf die Erwählten. Da Hinkmar die reine und absolute Wirkung der Gnade wenigstens dem Scheine nach möglichst aufrecht zu erhalten sucht, so muß er dabei bleiben, daß man in Beziehung auf sie ebenso gut in strenger Weise sagen kann: Gott habe sie zum Leben prädestinirt, als: Gott habe ihnen (im Allgemeinen) das Leben prädestinirt. Aber ebenso in Beziehung auf die Bösen zu verfahren, dies schien ihm die menschliche Freiheit zu bedrohen. Würde man sagen: Gott hat die Verworfenen zum Untergang prädestinirt, so könnte darin eine Nothwendigkeit verstanden werden, daß sie untergehen müßten, ja auch, daß sie sündigen müßten. Er beachtete es freilich nicht, daß in demselben Interesse die strengere Formel auch in Beziehung auf die Erwählten großem Bedenken unterliegen würde. Von den Verworfenen aber soll nun nur gesagt werden: Gott hat ihnen die Strafe, nicht: er hat sie zur Strafe prädestinirt. Dies ist in dem allgemeinen Sinn zu verstehen, den wir oben erörtert haben. Daß sich aber Hinkmar dessen vollkommen bewußt war, zeigt er selbst, wenn er sagt: er hat vorher bestimmt, daß er denjenigen, welche durch beharrliche Ungerechtigkeit zum ewigen Tod gelangen würden, verdienstermaßen Strafe ertheilen würde (*praedestinavit eisdem perseverante iniquitate ad aeternam mortem perventuris poenam se merito redditurum*). Das ist doch nur so zu verstehen, daß Gott den allgemeinen Grundsatz aufgestellt hat, er werde diejenigen

strafen, welche sich nicht bessern, wenn sie nämlich sich nicht bessern werden. Von diesem allgemeinen Standpunkte aus konnte er dann, wenn von einer Prädestination überhaupt für alle Menschen die Rede sein sollte, nur sagen: Gott hat den Menschen nicht zum Tode prädestinirt, da er ihn vielmehr mit Ehre erschaffen hat zur Herrlichkeit. Er hat ihn zur Strafe nur vorausgewußt zu der man durch strafwürdige Werke gelangt.

Es ist begreiflich, daß er nur von Einer, nicht von einer doppelten Prädestination wissen will, während er freilich besser von gar keiner oder doch nur in bedingtem Sinne gesprochen hätte. Gleichwohl steht er, dem Ausdruck nach, der doppelten nicht ferne, nur ferne im Sinne Gottschalk's. Auch seine Prädestination bezieht sich nicht bloß auf das Geschenk der Gnade, sondern auch auf die Vergeltung der Gerechtigkeit. Man hätte erwarten sollen, daß er sagen würde: sie bezieht sich nur auf die Gnade. Er erklärt freilich, in dem einen Fall sei sie ganz anders zu verstehen, als in dem andern. Und er hat somit in der That zwei verschiedene Begriffe von Prädestination, von einer absoluten und einer bedingten, wenn er gleich nur Eine zu lehren behauptete, gerade wie wir oben gezeigt haben, daß Gottschalk Einen und denselben Begriff von der Prädestination hat, wenn er gleich von einer doppelten redet. Hinkmar gibt dabei selbst zu, daß von einer doppelten Prädestination auch in ganz richtigem Sinne geredet werden könne. Merkwürdigerweise bedient er sich dabei ganz desselben Beispiels von der doppelten Liebe wie Gottschalk; die Liebe heißt nämlich doppelte, da sie zwar Eine ist, aber in zwei Geboten, nach ihrem doppelten Gegenstande, Gott und dem Menschen. Und er fügt bei, daß trotzdem der Begriff der Liebe in beiden Fällen derselbe sei und durch die Verschiedenheit des Gegenstandes nicht alterirt werde. Dies konnte nur Gottschalk auf seine Prädestinationslehre anwenden, bei Hinkmar ist nicht nur der Gegenstand, sondern auch der Begriff ein doppelter. Freilich in Einer Beziehung paßte ihm das Beispiel von der Liebe vortrefflich, da es auch nur einen allgemeinen Grundsatz ausspricht. Wollte man dasselbe daher auch auf seine Prädestination der Erwählten anwenden, so gelangen wir zu demselben Resultate wie oben, daß von einer Prädestination im absoluten Sinne hier ebenso wenig die Rede sein kann wie bei den Bösen.

Noch deutlicher wird die Tendenz des Erzbischofs in den beiden

andern Punkten, von dem Umfang des Erlösungswillens und dem der Todeswirkung Christi. Gott will, daß Alle ohne Ausnahme selig werden. Dies geht ihm schon aus dem Gebetsbrauch der Kirche hervor, da man für alle Menschen ohne Unterschied betet. Daß aber doch factisch nicht Alle selig werden, daran ist der Unglaube der Menschen schuldig, ohne daß die göttliche Allmacht dadurch Noth litte. Gott kann freilich, was er will, aber da er auch gerecht ist, so kann er nicht so ungerecht sein, daß er diejenigen rettete, die die Befehrung zu ihm nicht wollen. Er wartet, wie Gregor sagt, lange auf die Befehrung der Sünder, die er härter verdammt, wenn dann die Befehrung doch nicht eintritt. Und dazu citirt er neben andern sehr bedenkliche Stellen aus Chrysostomus (den Gottschalk freilich verwarf) über Freiheit und Gnade. Und in der That fällt hiebei auf Hinkmar's Meinung über die beiden letzteren Punkte abermals ein helles Licht. In demselben Sinne wird natürlich die Frage beantwortet: ob Christus für Alle gelitten habe? Christus hat die Natur aller Menschen angenommen, wenn auch nicht alle durch das Geheimniß seines Leidens erlöst werden. Groß genug war wohl der Preis; daß aber nicht Alle erlöst werden, daran ist schuldig der Mangel des Glaubens, der durch die Liebe thätig ist. Der Kelch des menschlichen Heils, gemischt aus unserer Schwachheit und der göttlichen Kraft, hat es wohl in sich, daß er Allen nütze; aber wer nicht davon trinkt, wird nicht geheilt. Die, welche nicht glauben wollten, noch sich bemühten, in Werken zu wandeln, die dem Glauben entsprechen, haben sich selbst von der dargebotenen Erlösung ausgeschlossen. Dennoch haben Alle, Erwählte wie Gottlose, durch Christi Tod etwas gewonnen, nämlich die Auferstehung, nur in verschiedenem Sinne.

Wenn nun unser Metropolit am verdecktesten in der Lehre von der Freiheit und Gnade, schon offener in der von der Vorherbestimmung sich erklärt, so ist uns sein Sinn, trotz aller äußern Umhüllung, vollends deutlich geworden durch die beiden letzten Punkte. Wir könnten sagen: Hinkmar hat in seiner dogmatischen Anschauung in merkwürdiger Weise zwei entgegengesetzte Elemente auf mechanischem Wege vereinigt, den ausgesprochenen Semipelagianismus neben ausgesprochene Reste des Augustinismus einfach hingesezt, ohne sie zu vermitteln, — wenn wir annehmen dürften,

daß er sich über das Verhältniß beider nie Rechenschaft gegeben hätte. Wir denken aber, es sei uns gelungen, Widersprüche bei ihm aufzuzeigen, die auch einem blöderen Auge als dem seinigen sich nicht verbergen konnten, und die deshalb nicht aus der Naivetät eines ungeübten Dogmatikers, sondern aus der durchdachten Absicht öffentlicher Täuschung zu erklären sind, — ein Zweck, dessen Erreichung er wohl auch im Vertrauen auf den gelehrten Ballast hoffte, mit dem sein Werk den Leser so überschüttet, daß er sich nur schwer in diesem Labyrinth sich durchkreuzender Autoritäten zurecht findet.

Indem Hinkmar, um der semipelagianischen Hoftheologie weitere literarische Unterstützung zu verschaffen, sich an den Hofphilosophen Johannes Scotus Erigena wandte, beging er einen großen Fehler. Wir finden unter den Theologen jener Zeit oft genug als Princip ihrer Beweisführung in friedlicher Zusammenstellung *auctoritas et ratio* angeführt. Keinem fiel es ein, darin etwas Bedenkliches zu erblicken. Der Widerspruch zwischen beiden war noch Keinem ins Bewußtsein getreten. Die Sucht, Autoritäten zu häufen, war das bei weitem Ueberwiegende. Die Vernunft konnte nur als untergeordnetes Unterstützungsmittel in Betracht kommen. Eine eigentliche Philosophie gab es nicht, als eben in Erigena. Und vom philosophischen Standpunkt aus hat er denn auch die vorliegende Frage in Angriff genommen. Die wahre Philosophie ist ihm die wahre Religion, und umgekehrt; beide haben ganz dieselbe Aufgabe. Man würde, meint er, in diesen Dingen nicht so viel geirrt haben, wenn man die freien Wissenschaften und das Studium des Griechischen mehr betrieben hätte. Daß er selbst von platonisirenden Anschauungen ausgeht, ist bekannt. Seine Schrift über die Prädestination ist ein merkwürdiger Versuch, diese philosophischen Voraussetzungen mit der Kirchenlehre zu vereinigen. Die Autorität der Schrift und der Väter scheint ihm so fest zu stehen wie seinen Zeitgenossen. Darin scheint zunächst seine Anschauung eingegrenzt wie die aller andern. Aber er gibt darum nichts preis von seinem Systeme. Die Vernunft ist immer das Erste, die Autorität folgt nach. Wo jene Autoritäten ihr direct entgegenstehen, da sind ihre Worte anders zu erklären, und im Nothfall hilft die Annahme aus, daß sie als Redefigur im gegentheiligen Sinne zu verstehen seien (*e contrario*). Auf diese

Weise kann er sie Alles sagen lassen, was er will. Ja er selbst erlaubt sich dieselbe Art zu reden, indem er Begriffe zum Schein im kirchlichen Sinne gebraucht, während er zugleich erörtert, dieselben fänden eigentlich keinen Raum und man habe sich, wo sie gebraucht werden, etwas Anderes, wohl auch das gerade Gegentheil dabei zu denken. Seine Darstellung wird dadurch schillernd und schwierig. Er schiebt sich formell in die dicksten Widersprüche getrieben. Schon zu seiner Zeit hat sich Prudentius von Trohes alle erdenkliche Mühe gegeben, sie ihm aufzudecken.

Die Lehre des Origena von der göttlichen Vorherbestimmung und den damit in Verbindung stehenden Materien kann freilich nur aus seinem gesammten Systeme begriffen werden. Es ist aber unsere Absicht bei gegenwärtiger Darstellung nur darauf gerichtet, diejenigen Seiten hervorzuheben, ohne welche sein Einfluß auf die schwebende Streitigkeit unklar bleiben würde. In seinem Gottesbegriff liegt auch für diese Sache der ganze Schwerpunkt. Von hier geht er so gut aus wie Gottschalk. Beide gehen aus von der Identität des Willens und der Kraft oder des Wesens Gottes. Aber während Gottschalk den Willen ganz im Wesen und der Kraft, so scheint Origena diese ganz in jenem untergehen lassen zu wollen. So greift er das Princip des Gegners in seiner Wurzel an. Aber während er diese auszureißen sucht, verfällt er selbst nur in das andere Extrem, wenngleich das pantheistische Element des Einen mit dem mystischen Element des Andern sich positiv berührt.

Gott ist der höchste Verstand, in welchem Alles ist, ja er selbst ist eben Alles, er ist die Einheit von Allem. Die Unterscheidung liegt nur in den abweichenden Benennungen durch die endliche Vernunft, d. h. objectiv sind Gott und Universum identisch. Gott ist das principielle Wesen des Als, die unaussprechliche Ursache von Allem, von der Alles, was ist, das ist, was es ist; er ist die höchste Form aller Dinge und ihr Princip. Ihm ist nichts entgegengesetzt, als das Nichtsein, weil er das absolute Sein ist; außer ihm gibt es bloß relatives Sein, das sowohl am Nichtsein Theil hat als am Sein, an jenem, weil es nicht ist, was er selbst ist, an diesem, weil es von ihm ist, der allein das Sein ist.

In der That übersteigt der Gottesbegriff deshalb eigentlich allen Verstand. Fast Alles, was man von ihm prädiciren mag,

ist inadäquat um des sinnlichen Elementes willen, das unserer Ausdrucksweise anhebt. Nur solche Ausdrücke wie Sein, Wesen, Wahrheit, Kraft, Weisheit, Wissen, Bestimmung u. s. f. können am ehesten noch so ziemlich von ihm ausgesagt werden, da sie in der menschlichen Natur das Erste und das Beste derselben, d. h. die Substanz selbst ausdrücken, und deren beste Accidentien, ohne welche sie nicht unsterblich sein kann. So können sie dann bezogen werden auf das Eine und beste Princip alles Guten, welches Princip eben Gott ist. Aber auch so noch sind diese Aussagen über ihn eigentlich nur abgeleitete und übertragene und darum auch nicht im vollen Sinne eigentliche, sondern nur quasi propria. Jedenfalls aber muß das in Betreff seiner festgehalten werden, daß er in sich Ein Untheilbares ist, eine einfache und unveränderliche Einheit.

Dem entsprechend kann von Gott weder Präscienz noch Prädestination im eigentlichen Sinne ausgesagt werden. Wo in der Bibel und bei den Vätern von diesen Begriffen die Rede ist, da werden sie doch nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur mißbräuchlich angewandt. Denn für Gott ist nichts zukünftig, da er nichts erwartet, nichts vergangen, weil ihm nichts vorübergeht; denn auf ihn findet weder die Räumlichkeit, noch die Zeitlichkeit eine Anwendung. In Beziehung auf Böses und Uebel können sie nur *e contrario* verstanden werden, d. h. daß Gott weder das Eine, noch das Andere vorauswußte oder vorausbestimmte. In Beziehung auf die Erwählten, wo es sich darum handelt, was Gott wirklich thut bei Schöpfung oder Regierung der Welt, können sie zwar, weil etwas ihnen Entsprechendes in Gott zu denken ist, ausgesagt werden, aber auch nur übertragenerweise. Wird nun doch die Prädestination so von Gott ausgesagt, so muß sie gedacht werden als identisch mit dem immanenten Gott selbst. Ehe Alles geschah, was von ihr und durch sie und in ihr geschehen ist, hat sie nach Maß, Zahl und Gewicht vorausgesehen, was geschehen wird, und es so angeordnet, daß es von ihr aus geschieht. Natürlich, weil in dem Wesen des immanenten Gottes Alles beschlossen ist. Wird so die Prädestination substantialiter von Gott ausgesagt, nicht bloß relative, so gehört sie in demselben Sinne zu Gottes Natur wie die Präscienz auch. Beide decken darum einander vollständig. In der Schrift freilich werden

die beiden Begriffe so gebraucht, daß die Prädestination sich zur Präscienz verhält wie die Art zur Gattung, indem man bei dem nicht von Gott Gewirkten oder Geschenkten nur diese und nicht auch jene zu verstehen hat; allein dieser Unterschied ist deshalb ohne Bedeutung; weil in diesem Fall weder die eine, noch die andere Anwendung findet. Beide sind also durchaus Eins. Nachdem wir einmal so viel gesehen haben, kann uns die Warnung wenig helfen, die der Philosoph uns nachruft, bittend, der Leser möchte, so oft bei ihm von dieser Gleichheit beider Begriffe die Rede sei, annehmen, daß dies gesagt sei mit Rücksicht auf die Einheit der göttlichen Substanz, in welcher sie Eins sind. Wir wissen schon, daß sie eben nur in diesem absoluten Sinn gedacht werden können. Gleichwohl heißt es auch wieder: beide decken sich doch nicht vollständig und nicht Alles, was wir auf die Präscienz beziehen, müssen wir auch auf die Prädestination beziehen; allein dies ist bloße Accommodation an den, im Grunde unrichtigen, gewöhnlichen kirchlichen Sprachgebrauch. Prudentius hat des Erigena Sinn richtig erkannt, wenn er ihm eben dies vorwirft, daß er die beiden in nichts sich unterscheiden lasse. (Vgl. Fronmüller, Tüb. Zeitschr. 1830. I. S. 74.)

Aus demselben Grunde lehrt Erigena auch nur Eine Prädestination. Denn da sie die Natur des Wesens Gottes bezeichnet und dieser nur Ein Wesen hat, so kann es auch nur Eine Prädestination geben. Zwei Prädestinationen würden den entgegengesetzten Erfolg haben, also müßten sie auch selbst unter sich einander entgegengesetzt sein, einen solchen Gegensatz aber kann das göttliche Wesen nicht in sich haben. Gott ist nicht Ursache dessen, was nicht von ihm ist; Sünde und Tod sind nicht von ihm, also ist er auch nicht ihre Ursache, hat sie nicht prädestinirt. Offenbar wird hierbei noch ein ziemlich positiver Begriff des Bösen vorausgesetzt, wovon später. Er macht aber auch den Grund geltend, wo von Sünde und Tod nur die Rede ist als von etwas, das nicht ist; deshalb kann Gott auch nicht ihre Ursache sein. Ist aber Sünde und Tod nicht, werden beide nur negativ gesagt, so kann auch die Prädestination sich so wenig auf sie beziehen, als die Präscienz. Sofern aber das Böse nur als negatives Moment am Endlichen überhaupt erscheint und Alles in Gott ist, kann von diesem Standpunkte aus auch um-

gelehrt von Präsciencz des Bösen insofern die Rede sein, als ein vollkommenes Bewußtsein des Guten einen in der reflexiven Verstellung gebildeten Widerschein des Bösen voraussetzt, wie im menschlichen Wissen alles Positive ein Negatives zu seiner Voraussetzung hat und durch das Nichtwissen immer ein gewisses Wissen entsteht; wie wir die Finsterniß vorauswissen, die dem Sonnenuntergang folgt, oder die Trauer nach der Freude, die Arbeit nach der Ruhe, so weiß Gott in gewissem Sinn das Böse als Negation des Guten, nicht aber im eigentlichen Sinn, weil es sonst vermöge der Identität des Wissens und Wirkens in Gott nothwendig existiren müßte (de praed. 15. §. 9. 10. und de div. nat. an verschiedenen Stellen, Frommüller, Tüb. Zeitschr. 1830. I, 75. 76). Von demselben Standpunkt aus kann auch die doppelte Prädestination im strengsten Sinne gelehrt und selbst über Gottschalk hinaus im Sinne der sogenannten prädestinarianischen Secte auf das Böse bezogen werden. Darum acceptirt Erigena zunächst ausdrücklich beide Formeln: Gott hat den Sündern die Strafe prädestinirt, weil das gerecht ist, und: er hat die Sünder für die verdienten Strafen prädestinirt, weil er gerecht ist; beides kommt ihm auf Eins hinaus. Es muß daher, da dies die consequentere Ansicht des Systems ist, mehr nur als Nachgiebigkeit und speciell als Gefälligkeit gegen Hinkmar, für den er schrieb, angesehen werden, wenn er von den Bösen sagt: Gott habe nur vorausgesehen, daß sie durch eigene Schuld untergehen würden, nicht aber prädestinirt, daß sie untergehen sollten. Und es ist ganz Hinkmar's Sinn, wenn in dieser Beziehung ausdrücklich gesagt wird: Gott habe denjenigen, welche verdienstermaßen zu verdammen wären, die Strafe vorbereitet, d. h. prädestinirt, und ihre Prädestination zur Strafe habe keinen andern Sinn, als daß Gott vorherbestimmte, ihre Bosheit, für die sie gestraft werden, sei durch seine Gesetze zu zügeln, die Prädestination selbst sei nur ein allgemeines Gesetz, wie auch der menschliche Staat festsetzt, die Schuldigen durch gerechte Strafe zu bessern; auch sei das Verfahren Gottes in Beziehung auf sie nichts Positives, sondern nur ein Verlassen und Gehelassen. Ja eigentlich straft der Schuldige nur sich selbst, bereitet sich selbst die Pein vor; denn das Böse ist Entfernung von Gott, d. h. vom Sein, also fortschreitende Annäherung an das

Nichts; allein dies Ziel kann nicht erreicht werden, dem stehen die ewigen Gesetze entgegen, und das ist die Strafe der Bösen; sie müssen wider ihren Willen der göttlichen Ordnung dienen, und das ist ihre ärgste Pein, während die Erwählten sich freiwillig derselben Ordnung unterwerfen und darin ihre Seligkeit finden. Der wahre Sinn des Systems aber geht immer auf die noch über Gottschalk hinausgehende Prädestination sogar zum Bösen; denn auch die Verlassenen gehören von vornherein in die allgemeinen Ordnungen des Weltplans, zu dessen Vollkommenheit sie dienen (*in istis naturae numerum quo universitas perficeretur impleturus*). Darum ist auch die Zahl nicht blos der Erwählten vorausbestimmt, wie im augustinischen Sinne, sondern auch die der Verworfenen. Das pantheistisch-mystische Element in Gottschalk's Anschauung war vor der äußersten Consequenz bewahrt worden durch die kirchliche Tradition und das praktische Interesse; die pantheistische Consequenz einer rein verständigen Denkweise tritt bei Origena offen zu Tage.

Diesen verschiedenen Aussprüchen über die Vorausbestimmung liegt zu Grunde dieselbe Verschiedenheit in der Ansicht über das Böse. Nach der einen, der positiven, Auffassung ist dasselbe eine wirkliche Verkehrtheit des Willens, wenn der Mensch das göttliche Ewige und wahrhaft Bleibende verläßt und statt dessen dem zeitlichen Sinnlichen, Ungewissen und Veränderlichen anhängt. Nach der anderen, der negativen, Auffassung ist es wie das Uebel von Anfang in die göttliche Ordnung der Dinge aufgenommen. Die Schlechtigkeit der Bösen ist, im Zusammenhang des Ganzen betrachtet, nicht mehr schlecht, der Irrthum nicht verirrt, die Bosheit der Schädlichen nicht mehr schädlich, sie trägt selbst zur Schönheit des Universums bei. Die Sünde ist nur ein Mangel, eine Unvollkommenheit, ein relatives Nichtsein, *privatio et defectus*, *absentia*. Es ist klar, daß dies zwei total verschiedene Ansichten sind. Lassen sie sich vereinigen? Ich denke, sie sind so sehr entgegengesetzt, daß dies nicht möglich ist. Origena selbst hat es zwar versucht: Alles Böse, das vom verkehrten Willen kommt, ist ein Nichts, der Mangel in Absicht des verkehrten Willens, die Beraubung, die darin liegt, ist durchaus nichts. Dies ist aber entweder bloße Behauptung der Identität beider Standpunkte statt des Beweises, oder es schließt die Erlaubniß

und Aufforderung ein, den einen Ausdruck durch den andern zu erklären, den traditionellen durch den rationellen, den zusammenhangslosen durch den systemgemäßen, und sein Vorkommen bei Erigena überhaupt zu erklären aus dem Grundsatz der Accommodation, des figürlichen Redens, der uneigentlichen Aus-sageweise, wie er selbst an andern Stellen so oft thut*). Der Fall ist derselbe wie mit den Begriffen der doppelten oder der einfachen Vorherbestimmung, wo diese Erklärungsart deshalb unbestreitbar ist, weil sie nothwendig ist. Ich glaube, daß sie im Allgemeinen mehr auf Erigena anzuwenden ist, als Ritter, Gesch. d. Philos. VII. (d. christl. Philos. III), gethan hat. Ist man darin zu rücksichtsvoll, so erhält das ganze System etwas Buntcs, Schwankeudes, Schillerndes, das es doch nicht in dem Grade hat und das schon deshalb als etwas nur Hinzugekom-menes betrachtet werden muß, weil es mit der consequenten logi-schen Methode desselben in schneidendem Widerspruche steht. Erigena war offenbar ein so rationeller Denker, daß man das Recht hat, da, wo er nach der Sitte der Zeit und im Geiste der Kirche sich an das Ueberlieferte anschließt, dies anders an-zusehen, als bei den Zeitgenossen, mit denen er es zu thun hat, und in dem mechanischen Nebeneinanderstellen sich ausschließender Standpunkte nicht die gewohnte naive Beschränktheit des Jahr-hunderts, sondern die Vorsicht des allzu kühnen Denkers zu er-kennen. In dem vorliegenden speciellen Fall wird dies aus folgendem Grunde noch wahrscheinlicher. Erigena lehrt die Erbsünde, aber in dem Sinne, daß im ersten Menschen nicht die generalitas naturae gesündigt hat, sondern der individuelle Wille eines jeden Einzelnen. Die Natur sündigt nicht, durch sie kann also auch keine Sünde übertragen werden, sie hat wesentliche Unverderblichkeit. So steht der Wille jedes einzelnen Individuums der Gattung — und nur der Wille ist der sündigende — rein auf sich selber. Soll nun doch der individuelle Wille

*) Es ist damit zu verbinden der Unterschied, den Erigena macht zwischen der absoluten und der endlichen Betrachtungsweise (in der andern Schrift de div. nat., vgl. Frommüller, Tüb. Zeitschr. 1830. I. S. 77 ff.), welcher letzteren aber, statt sie wie Spinoza als bloße Imagination zu verwerfen, doch eine gewisse Wahrheit und Nothwendigkeit und damit dem Bösen in dieser Beziehung eine Realität zugeschrieben wird (vgl. ebend. III. S. 91).

jedes Einzelnen schon im Protoplasten gesündigt haben, so kann dieser nur als das Collectiv-Ideal der ganzen Gattung gefaßt sein. Es ist aber klar, daß hiermit die historische Bedeutung des Sündenfalles sich in einen ideellen Hergang auflöst, durch welchen schließlich doch nichts Anderes ausgedrückt wird, als die Einheit der Gattung und die an ihrem Begriff nothwendig hängende Allgemeinheit des bösen Willens oder der Sünde, — derselbe Gedanke, wie er mit der bloß negativen Fassung des Begriffs des Bösen gegeben ist, das dem einzelnen und endlichen Willen als solchem zukommt.

Dieselbe Verschiedenheit ist in der Darstellung der Höllestrafen sichtlich, auf der einen Seite das Anschließen an das Ueberlieferte, auf der andern die bloß negative Bedeutung, welche sie und das Uebel überhaupt in der Consequenz des Systems haben und allein haben können; nur daß hier eben die letztere Darstellung weitaus das Ueberwiegende ist.

Es ist klar, daß nach der obigen Lehre vom Bösen einer allgemeinen Nothwendigkeit desselben kaum scheint ausgewichen werden zu können. Dadurch würde die menschliche Freiheit in hohem Grade gefährdet sein. Hier aber scheint in der That die pantheistische Richtung des Systems eine Abweichung erleiden zu sollen. Es wird ein ernstlicher Anfang damit gemacht. Sehen wir zu, wie weit er führt. Frommüller hat diesen Punkt nur im Vorbeigehen behandelt, Ritter 283 findet, daß die gemachte Hauptunterscheidung nicht genau heraustreten will, ohne die Sache doch näher zu erörtern, cf. de praed. c. 4, 6 seq. Origena selbst schwankt noch und bezeichnet vier Gesichtspunkte als möglich, wenn man, wie geschehen muß, das *liberum arbitrium* unterscheidet von der *voluntas* als seiner *substantia*: 1) die *voluntas rationalis*, die Substanz oder Natur, ist an sich eben nur *rationalis*, ohne frei zu sein von Natur, das *liberum arbitrium* besteht eben in ihrer Freiheit. Diesen Standpunkt verwirft er aber auch wieder, schon zu Anfang des c. 8. 2) Richtiger ist daher die Substanz oder die *voluntas (rationalis)* schon an sich von Natur frei ihrem Begriff nach, das *liberum arbitrium* besteht nur in ihrem *motus*. Und dies ist nun der Standpunkt, welchen Origena weiter ausgeführt hat in c. 4 und c. 8. 3) Das *liberum arbitrium* ist das *munus intelligentiae quod*

omnibus in commune datum est. S. 176 bei Mauguin kommt er noch einmal darauf zurück, aber ohne genügende Erörterung; doch sieht man, daß auch so noch das liberum arbitrium von der Substanz unterschieden werden und als donum divinae largitatis gelten soll. 4) Das liberum arbitrium ist die Summe der drei Momente: Freiheit, Bewegung, Intelligenz, aber auch so noch von der Substanz zu unterscheiden, in der es ist, und die ebenfalls drei entsprechende Momente hat: das scire, velle, esse. Dieser letzte Gesichtspunkt ist der unklarste, und wenn Erigena selbst gerade ihn als den probableren aufstellt (in der Zusammenstellung S. 143. 144 ebenbas.), so soll dies wohl nur den Vorzug vor dem unmittelbar vorhergehenden bedeuten. Die wahre Meinung des Philosophen ist offenbar in dem am zweiten Orte genannten Standpunkt ausgesprochen.

Derselbe ist näher folgender: — Die libera voluntas ist das dritte Moment, welches mit scientia und essentia die vernünftige Natur des Menschen constituit, die substantialis trinitas hominis interioris. Diese drei sind Eins und sind Eine Natur, daher die ganze Natur der Seele Wille ist. Das liberum arbitrium und die voluntas unterscheiden sich nur insofern, als jenes eben der motus der von Natur freien voluntas ist, 143 u. Beide lassen sich nicht ohne einander denken, die libera voluntas ist die Substanz, das liberum arbitrium ihre Bewegung, jene die causa substantialis, diese ihr effectus, ib. m. Der Mensch ist nach Gottes Ebenbild erschaffen; als ähnlich der göttlichen voluntas kann auch die seinige durch keine Gewalt eingeschränkt werden, nicht zu thun, was sie will; dies gehört zur Schönheit des Weltalls; sie muß von Natur frei sein, wie in Gott Alles Wille und nichts Nothwendigkeit ist. Sie muß frei sein von Natur schon darum, weil sie vernünftig ist; der menschliche Wille ist seiner Substanz nach vernünftig, also ist er auch seiner Substanz nach frei; seine Natur ist die Freiheit, sich zur Wahl des Guten oder Bösen bestimmen zu können; der Wille kann von seiner natürlichen Freiheit einen guten oder einen schlechten Gebrauch machen, zum Sündigen oder zum Nichtsündigen. Auch kann die voluntas des Menschen deshalb von Natur nicht servilis sein, weil ihr für den Gehorsam jene künftige Freiheit versprochen wird, wo keine Begierde zu sündigen mehr da ist, und weil diese

Entwicklung als eine stetige gedacht werden muß, nicht in negativem Verhältniß zu dem frühern, sondern als positive Vermehrung und Verbesserung von etwas, was schon von Natur vorhanden war, nämlich der Freiheit. Unter Voraussetzung der Beobachtung des göttlichen Gebots würde der *voluntas libera* (die zuerst noch *animalis* war, weil *mortalis*, und sündigen konnte) ihre Vollendung gegeben worden sein durch gänzliche Wegnahme ihres Willens zu sündigen, eine Vollendung wie die künftige, welche der Herr Christus denen geben wird, die ihn lieb haben, entsprechend der Vollendung des Leibes, der im Urzustand *animalis* war und sterben konnte, weil noch nicht vollkommen (*perfectum*), aber, unter Voraussetzung fortwährenden Gehorsams, ohne Dazwischentreten des Todes *spirituale* werden sollte. Diese Freiheit kann der Mensch auch durch den Fall nicht verloren haben, er verlöre damit seine Natur.

Das *liberum arbitrium* nun ist nichts weiter als der *motus liberae voluntatis*. Diese *voluntas* kann aber ihre Bewegung nicht bloß von sich empfangen, sondern auch anderswoher. In letzterem Falle kann die Bewegung nur von Gott kommen als der größern und bessern *voluntas*, indem das Bewegte nicht von einem Gleichen oder Kleineren, sondern nur von einem Größern bewegt werden kann: von sich selbst aus zum Sündigen oder Nichtsündigen, von Gott aus nur zum letzteren. Die Möglichkeit, nicht zu sündigen, liegt also hier, wenigstens vor dem Fall (142 ob.), im *motus proprius* des menschlichen Willens, aber wohl auch nachher, wenn es heißt: „*possemus—recto cursu eum (besser eam) dirigere, possemus cohibere (voluntatem)*“; durch den Fall wird ja an der menschlichen Natur nichts verändert. Es wird aber hinzugefügt, daß wir in letzter Instanz auch diejenige Bewegung der *voluntas*, die sie von sich aus hat, ebenfalls beziehen können auf Gott, der ja die menschliche *voluntas* auch geschaffen hat, und der, da er sich selbst bewegt ohne Zeit und Raum, auch unsern geschaffenen Geist bewegt durch die Zeit hin ohne Raum, wie er unsern Körper bewegt durch Zeit und Raum. Freilich werden die solchergestalt auf Gott zurückgeführten Bewegungen auf die guten Bewegungen beschränkt, aber dies versteht sich im Grunde von selbst, da das Böse nur ein Nichts ist. Eben darum aber kann das Gute des Menschen, in welchem

also Gott sein eigenes Wollen vollzieht, auch nur die einzige eigentliche Bewegung des Willens sein. Jetzt-mag immerhin versichert werden, die vernünftige Creatur sei von Natur frei, von ihrer Freiheit bleibt doch nichts Anderes mehr übrig, als die Freiheit Gottes, welcher, eben in diesem Zusammenhang, ausdrücklich als die gemeinsame Ursache aller Naturen bezeichnet wird (142) und in welchem der Wille zusammenfällt mit dem Sein. Es soll in dieser Anschauung einerseits dem Menschen diejenige relative Selbstständigkeit eingeräumt werden, die sich gegenüber dem pantheistischen Elemente auch darin kund gibt, daß seine Besonderheit selbst bei der Rückkehr aller Dinge in Gott nicht aufhört; andererseits aber geht doch alle menschliche Willensäußerung so sehr in die göttliche zurück, daß von ihr nicht viel übrig bleibt. Außerdem, wenn wir beim menschlichen Willen, für sich betrachtet, stehen bleiben, so wird zwar demselben zugesprochen das Können des Guten, andererseits aber wird er, obwohl als vernünftige Substanz, doch zugleich als nicht identisch mit der allerhöchsten voluntas in Gott, der allein unveränderlich ist, als veränderlich von Natur, weil frei von Natur, angesehen, und somit die Negativität in seinen Begriff gelegt. Umgekehrt, kommen die Folgen des Falles in Wegfall, ist der Wille nachher dasselbe wie vorher, so muß ihm nachher auch das Können des Guten noch geblieben sein, nur in keinem bessern Sinn als vorher. Das Unklare auf diesem Standpunkte aber ist hauptsächlich dies, daß die Bewegung des Willens, die von Gott kommt, theils als Act, theils als Potenz gefaßt wird; da die Bewegung der voluntas identisch sein soll mit dem liberum arbitrium und da sie als Potenz wie als Act ein Geschenk Gottes ist, ein donum oder munus largitatis, so wird dieser Standpunkt durch diese Unklarheit (8, 7) der folgenden, etwas abweichenden Betrachtungsweise näher gerückt.

Sie ist im 4. Capitel niedergelegt. Nicht darin unterscheiden sich die beiden Standpunkte, daß die voluntas von Natur nach dem einen frei wäre, nach dem andern nicht. Aber die libera voluntas und das liberum arbitrium werden doch mehr getrennt. Die libera voluntas als solche ist aus der Natur, der Mensch hat sie als geschaffenes Wesen durch Gottes bonitas. Aber wenn man nun näher fragt, worin sie besteht, so sieht man freilich,

daß ihre Bedeutung wesentlich herabgesetzt ist, trotzdem daß sie frei genannt wird. Denn sie ist nicht mit dem Vermögen versehen, das Gute zu können, sondern nur, es zu wollen, indem nämlich Jeder nicht elend werden will, sondern glücklich. Darum heißt sie auch die *naturalis libertas*, die der Mensch nie verlieren kann; sie ist identisch mit dem *appetitus beatitudinis*, der ihm von Natur eingepflanzt ist, ist nichts weiter als die Spontaneität des Begehrens. Allein dazu nun kommt noch das *liberum arbitrium*, als *donum* des Schöpfers, ein von Gottes *largitas* geschenktes Gut, das eben darum nicht zur Natur und Substanz des Menschen gehört. Dasselbe gehört aber zu den mittleren Gütern. Während die *bona magna* die Gott gibt, wie *temperantia*, *prudentia*, *fortitudo*, *iustitia*, nicht übel angewandt werden können, ist dies doch möglich bei den *bona media*, wie z. B. der Dialektik, und den *minima*, wie z. B. der körperlichen Schönheit. Zu den *media* aber wird auch das *liberum arbitrium* gerechnet, also kann es auch übel angewandt werden. Die *libera voluntas* an sich hatte auch im ersten Menschen nicht die Kraft und Macht (*vigor et potestas*), wodurch sie das Gebot halten konnte, wenn sie wollte. Diese Kraft und Macht hat der Mensch also nicht substantiell, sondern als Gnadengeschenk Gottes, welches ihm durch das *liberum arbitrium* zu Theil wurde. Damit hatte der Mensch damals nicht bloß das *velle* (jenes spontane Begehren nach Glückseligkeit in der sogenannten *libera voluntas*), sondern auch das *posse*; jetzt hat er bloß noch das *velle*, ohne das *posse*; jene *libera voluntas* also ist ihm geblieben, er kann sie auch durch den Fall nicht verloren haben, er verlöre damit seine Natur, was unmöglich ist (*ratio edocet nullam naturam posse perire*, 127); das *liberum arbitrium* aber, d. h. das Können des Guten, hat er durch üblen Gebrauch desselben, d. h. seit dem Falle, verloren. Jetzt kann er das Gebot nicht mehr halten, auch wenn er will, außer die Gnade hilft ihm. Er ist jetzt wie ein Mensch, der in der dicksten Finsterniß sitzt, und zwar wohl den Gesichtssinn hat, aber nichts sieht, weil er nichts sehen kann, bis das Licht von außen kommt. So ist der Wille des Menschen bedeckt durch den Schatten der Erbsünde und der eigenen Sünden und wird durch diese Finsterniß gehemmt (*ipsius caligine impeditur*). Die *voluntas* ist aber,

wenn wir das Gnadengeschenk des *liberum arbitrium* hinwegdenken, von Natur auch im Urzustand in derselben Verhinderung und Schwäche des Wollens und Nichtkönnens zu denken wie nach dem Fall. Die Negativität des menschlichen Willens steht also an sich fest, der Fall selbst hat nur den Verlust der Gnade und keine Veränderung unserer Natur zur Folge, und auch diese Gnade wird uns jetzt wieder zu Theil. Da das wiedergegebene *arbitrium liberum* eben jenes Können ist, so kommt diese Anschauung von seiner Bedeutung als Gnadengabe überein mit derjenigen Seite der vorigen Anschauung, wo, etwas unklar, der *motus* des freien Willens (der *libera voluntas*) nicht sowohl als Act wie als Potenz gefaßt wurde (*causa qua nosmet ipsos possemus movere libere, rationabiliter, voluntarie ad ea quae nobis sequenda fuerant assequenda*, 142, und: *qui quidem motus si in propria humanae voluntatis potestate non fieret etc. ibid.*). Wenn aber eben schon das Können Gnade ist, so ist die Gnade so weit gefaßt, daß sie selbst die Gabe der wirklichen Freiheit (nicht des bloßen spontanen Begehrens) begreift, in dem Sinne des Pelagianismus, welchem sich diese letztere Anschauung dadurch nähert.

Diese allgemeine Fassung der Gnade tritt auch sonst hervor. Wo Gott mit seiner Gegenwart ist, da wird er gewiß auch mit seiner Einwohnung sein; ausdrücklich wird gegen den Satz polemisiert, daß Gott mit seiner Macht-Gegenwart zwar überall, aber mit seiner Gnaden-Einwohnung nicht überall sei. Damit fällt der ganze Unterschied zwischen Natur und Gnade zusammen, die letztere hat alles Specifische verloren und behält gemäß der Richtung des Systems nur noch die Bedeutung der allgemeinen göttlichen Immanenz. Die Nothwendigkeit der Gnade wird freilich stark hervorgehoben, aber ebenso stark auch die Selbstständigkeit des menschlichen Factors; geschah das letztere hier nicht, so war es um die endliche vernünftige Creatur geschehen, und so weit will das System ja nicht gehen. Daraus entsteht ein gewisses Transigiren zwischen beiden Seiten, das in diesem Punkte allerdings den Philosophen seinen semipelagianischen theologischen Freunden sehr nahe bringen mußte. Er will ausdrücklich den mittleren Weg einschlagen und weder zur Rechten noch zur Linken abweichen; der freie Wille soll nicht so vertheidigt werden, daß

ihm gute Werke zukämen ohne Gottes Gnade, und die Gnade soll nicht so vertheidigt werden, als ob man ihrer so sicher wäre, um die bösen Werke lieben zu dürfen. Die Gnade zwingt Niemanden zum Guthandeln, das wäre gegen die Natur des Menschen, d. h. gegen die Freiheit des Willens. Vielmehr ist Gott Ursache alles Guten auf freiwilligem Wege. Die Gnade nimmt dem Menschen auch das Verdienst seiner Freiheit nicht, d. h. das er sich durch seine Freiheit erworben hat, im Guten oder Bösen. Wir haben ja oben, nach der ersten Anschauung Erigena's von der Freiheit, schon gesehen, daß der Mensch das Wollen als freies von Natur hat, so daß er sich auch von sich selbst aus zum Guten bewegen kann. Das Zuvorkommen der Gnade, das dieser zugeschrieben wird, tritt demgemäß nicht schon ein, um das Wollen selbst im Menschen hervorzubringen, sondern erst mit dem inchoare, d. h. mit dem Anfang der wirklichen Ausführung; erst das inchoare, agere, perficere des Guten ist Gottes Geschenk. Sein Thun reducirt sich in Wahrheit auf nachfolgende Mitwirkung und Unterstützung. Und wenngleich von dem Heile der Welt gesagt wird, es sei nicht denkbar ohne die göttliche Gnade, so scheinen uns doch Kräfte geblieben zu sein, um uns selbst wieder herzustellen: die menschliche Natur wenigstens ist nicht untergegangen, da in ihr noch ein Heilmittel für die Wunde unverdorben zurückblieb, d. h. die Substanz des Erlösers, dessen Erscheinen doch durch den natürlichen Gattungszusammenhang bedingt sein mußte.

Es braucht keine Erörterung, in welchem Verhältnisse die Lehre von der Gnade zu dem übrigen Systeme, in welchem Verhältnisse das ganze System zu den Anschauungen der Zeit steht. Erigena mußte es erleben, daß er nicht nur von den augustinisch Gesinnten aufs heftigste angegriffen und aller möglichen Reklereien beschuldigt wurde, sondern daß er auch auf befreundeter Seite Verleugnung erfuhr. Prudentius und Florus mochten ihn kaum bitterer fränken, als das zweideutige Benehmen seines Hinkmar. Die Polemik gegen ihn hat jedoch, weil sein System im Grunde beiden Parteien gleich ferne stand, mehr Grobheit als neue Gesichtspunkte hervorgerufen und ist somit auch auf die Entwicklung des Dogma's ohne Einfluß geblieben. Nur in der logischen Methode hat Prudentius sichtlich von ihm gelernt.

Aus der gegebenen Betrachtung der damaligen Vertreter des Semipelagianismus ergibt sich kein einheitliches Bild dieser Richtung. In der That ist sie ja auch ihrer Natur nach der vielfachsten Schattirungen fähig. Wie Amalarius, der gleichfalls dieser Seite angehörte, des Näheren gedacht hat, wissen wir nicht, seine Schrift ist verloren.

Weit massenhafter, compacter, einheitlicher treten die Augustinianer auf. Wir zählen zu ihnen auch Amolo und Florus. Es ist wahr, beide haben gegen Gottschalk geschrieben. Aber dies ist nur formell. Sie schrieben gegen ihn, da sie sich an die Darstellung von ihm hielten, welche von seinen Feinden ausging. Etwas zweifelhaft mag man noch bei Amolo sein. Allein er erreicht wenig mit seinen Restrictionen gegen Gottschalk. Wir haben auch bei ihm immer noch einen ziemlich großen Kreis von Menschen, auf welche der Begriff der *praedestinationis* in malam partem Anwendung findet, Leute, welche so böse sind, daß sie nicht einmal die Predigt zu erhalten verdienen, ja welche nicht anders sein können; Gott gibt ihnen nicht einmal die Mittel der Bekehrung an die Hand. Gleichwohl liegt das antiaugustinische Element darin, daß doch die Anerbietung der Gnadenmittel selbst von ihrer Würdigkeit abhängig gemacht wird. Es ist dann aber der Begriff der strengen Prädestination ausdrücklich auch auf solche Gottlose angewendet, zu welchen die Predigt schon wirklich gelangt war. Für einen Theil der Menschheit also denkt Amolo semipelagianisch, für einen andern gut augustinisch, ja fast hyperaugustinisch. Die Lehre, die er vorträgt, ist eine mechanische Zusammensetzung aus beiden Theilen; nur daß sich die widerstreitenden Elemente anders vertheilen als bei Hinkmar. Es war bei letzterem die semipelagianische Prädestinationslehre verdeckt durch streng augustinische Haltung in der Lehre von der Freiheit und ihrem Verhältniß zur Gnade, es ist bei Amolo der strengste Begriff von der Prädestination, aber gemildert durch das Interesse der menschlichen Freiheit. Obschon es daher theilweise dieselben Principien sind wie bei Gottschalk, so ist er doch mehr vom anthropologischen Gesichtspunkt ausgegangen als dieser, er fürchtet die Consequenz, welche Gott zum Urheber des Bösen zu machen scheint; es soll in praktischer Hinsicht Jedem die Möglichkeit der Bekehrung vorbehalten bleiben, ohne durch übertriebene Vorstellungen von der

Wirkung der göttlichen Vorherbestimmung gehindert zu sein. Die Richtung auf die menschliche Freiheit hat seinen Augustinismus noch nicht aufgehoben, sondern nur gestört, an einzelnen Stellen durchlöchert. Aber diese dann mit der Gnade zu vermitteln, hat er keinen Versuch gemacht. Seine Ideen nehmen sich neben der Gottschalk'schen Folgerichtigkeit ziemlich buntscheckig aus, sie sind nur zusammengestellt, nicht auseinander begriffen. Ueberdies verhält sich seine Abhandlung mehr polemisch als positiv entwickelnd. Er ist Einer der schwächsten Denker, wo nicht der schwächste, in diesem ganzen Streite.

Noch weit weniger dürfen wir Florus als eigentlichen Gönner der semipelagianischen Partei fassen. Allerdings schreibt auch er gegen Gottschalk. Aber hier ist dieß noch mehr blos formell als bei Amolo. Der Inhalt seiner Lehre ist, abgesehen von dieser Art des Vortrags, dem Gottschalk weit günstiger als seinen Feinden. Der Sache nach wird man künftig aufhören müssen, ihn als Vorkämpfer Hinkmar's anzuführen. Hinkmar selbst hat dies am besten gefühlt; er meint, die Schrift des Florus sei nicht ganz unvernünftig. Um ihn für sich reden zu lassen, hat er einige Stellen darin gefälscht, die dogmatisch nicht so unwesentlich sind, wie die Mauriner behauptet haben. Zum Glück aber kennt man auch noch die ursprüngliche Redaction. Florus geht nicht mehr vom anthropologischen Interesse aus, wie Amolo, sondern vom Gottesbegriff, wie die eigentlichen Augustinianer dieser Zeit. Darum lehrt er offen die Prädestination der Bösen zur ewigen Verdammniß und legt nur starken Nachdruck darauf, daß sie selbst durch ihr Wollen die Ursache davon sind, und daß ihre Prädestination durchaus bedingt ist durch Gottes Präscienz. In der That aber ist Gottschalk hierin ganz mit ihm einverstanden. Ja Florus redet sogar nicht blos von einer *gemina praedestinatiō*, sondern von *duae praedestinationes*; er legt aber keinen Werth auf den Ausdruck, wenn man nur den richtigen Begriff hat. Auch in der Lehre von der Freiheit ist er augustinisch; der Mensch hat freien Willen nur noch im Bösen. Aber die Unwiderstehlichkeit der Gnade wird aufgegeben. Hatte die Synode von Arausio darüber nur geschwiegen, wie über das absolute Decret, so wird nun hier dieses ausdrücklich acceptirt, jene ausdrücklich verworfen. Man kann daher den Florus nicht einfach

bezeichnen als Anhänger der Lehre von Arausio. Wie weit ferner die Verwerfung der Unwiderstehlichkeit der Gnade zusammenbestehen kann mit dem absoluten Decret, ist die Frage; jene Verwerfung ist sichtlich nichts Anderes als eine formelle Beruhigungsnote im sittlichen Interesse, entsprungen aus berechnender Vorsicht, um den Consequenzen auszuweichen, die man dem Gottschalk aufbürdete.

Von den Genannten ist eine andere Gruppe zu unterscheiden, die sich nun auch in der Form des Auftretens offen an Gottschalk anschließt. Es ist Ratramnus von Corbie einerseits und die Stimmen aus den Diöcesen von Sens, Lyon, Arles, Vienne andererseits. Diese alle vertheidigen die doppelte Prädestination oder richtiger das absolute Decret mit Entschiedenheit und denken auch sonst augustinisch. Nur in Einem Punkte scheiden sie sich. Ratramnus nämlich, der keine neuen Gedankenreihen producirt, die wir nicht schon bei seinem Schüler Gottschalk kennen gelernt hätten, scheint, wie dieser, Gottes Rathschluß und Christi Erlösungstod nur auf die Erwählten zu beziehen. Er unterscheidet übrigens eine verschiedene Erwählung, die der Nichtbeharrenden und die der Beharrenden. Nur auf die letzteren konnte er jene beiden Punkte anwenden. Die andere Gruppe dagegen spricht sich zwar auch particularistisch aus, aber sie beschränkt sich nicht auf die eigentlich Erwählten und daher auch Beharrenden. Dabei variiren die Einzelnen in der Auffassung dieses Punktes, der in dieser Phase des Streites eigentlich zur Hauptsache geworden war. Schon die Synode von Arausio hatte gelehrt, daß es allen Getauften, nach empfangener Gnade durch die Taufe, möglich sei, unter Christi Beistand zu erfüllen, was zum Heile nothwendig sei, wenn sie nämlich treulich arbeiten wollen (Wiggers II, 437). Offenbar im Anschlusse hieran suchte man nun den Particularismus des Augustin und Gottschalk zum Vortheil der äußeren Kirche zu erweitern, welche die Gemüther beherrschte und namentlich in der Zeit des politischen Zerfalls alle Fäden höheren Lebens zusammenhielt. Prudentius von Troyes, hinter welchem sich sein Metropolit Wenilo von Sens versteckte, ist schwankend; bald versteht er alle Erwählten, bald alle Gläubigen. Aehnlich versteht Abt Serratus Lupus von Ferrières, aus derselben Diöcese, unter den Vielen, auf welche

Gottes Rathschluß geht, bald im streng Gottschalkischen Geiste bloß alle diejenigen, welche wirklich gerettet werden, bald die Gläubigen überhaupt, sowohl die, welche beharren, als diejenigen, welche wieder abfallen werden, oder auch ähnlich diejenigen, welche die Sacramente des Glaubens empfangen, sei es, daß sie dieselben bewahren oder nicht. Doch will er nicht dagegen sein, daß der Tod Christi auch den perditis nütze, so nämlich, daß diese zwar nicht gerettet, wohl aber milder bestraft werden, — was auch Gottschalk den Verworfenen noch offen gelassen hatte. Aber er zweifelt doch auch wieder daran. Darauf ist vollends kein Gewicht zu legen, daß er an Einer Stelle die Meinung des Chrysostomus, der Christum für die ganze Welt sterben läßt, ohne mißbilligenden Beisatz auführt; ein andermal hat er ihn offen darüber getadelt. Ähnlich spricht sich der Verfasser der Schriften *Liber de tribus epistolis* und *Libellus de tenenda scripturae sacrae veritate* aus. Der Verfasser beider Bücher ist wohl Einer und derselbe. Remigius von Lyon gilt gewöhnlich dafür, auch den nicht ganz ungeschickten dialektischen Versuch in der Schrift *Absolutio cuiusdam quaestionis* schreibt man ihm zu. So die Mauriner schon und in unserer Zeit Bähr. Ich glaube, daß Cellot Recht hatte, der in den beiden ersten die Hand des jüngern Ebbo von Grenoble erkannte. Die Autorschaft des Remigius ist reine Vermuthung und viel weniger gut begründet. Nirgends wird offener die Lehre Gottschalk's in Schutz genommen, als in der Schrift *de tribus epistolis*. Auch das Dogma von der Freiheit wird im strengsten augustinischen Sinne gefaßt, wie ihn Gottschalk hatte. Aber sie denkt nicht so streng particularistisch wie dieser, sie spricht nicht bloß von den Erwählten (wie man unrichtig von ihr behauptet hat), sondern Christus hat gelitten für die Erwählten und für die Getauften und wirklich in die Kirche Aufgenommenen. Allein es wird nun noch weiter gegangen. Auch der Universalismus soll aus exegetischen Gründen zugelassen sein, Hinkmar soll wegen dieser seiner Ansicht nicht verdammt werden. Dies schien somit das Gebiet, wo ein Nachgeben und eine Verständigung als möglich galt. Auch die Schrift *de tenenda* versteht nur alle gläubigen Getauften und wünscht dabei einem Jeden diese Frage frei zu lassen. Allein in der Hauptsache war man sich dadurch nicht näher gekommen, und dies war

auch in der That unmöglich für eine Zeit, welche mit den begrifflichen Unterschieden der Prädestination, Erwählung und Berufung so wenig anzufangen wußte.

Die Denkweise der Kirchen von Lyon, Vienne und Arles fand ihren Ausdruck auf dem Concil von Valence. Die Lehre über Präscienz und Prädestination gibt Gottschalk durchaus Recht und weist nur die Consequenzen wegen sittlichen Zwangs und Gottes Causalität im Bösen, die man Gottschalk fälschlich aufbürdete, mit Nachdruck ab; mehr will auch das *quia noluerunt permanere* nicht besagen, es soll damit nicht irgend ein positiver Antheil am Heile für die Andern ausgesagt werden. Aber auch hier, zu Valence, sind es nicht blos die Erwählten unter den Gläubigen (wie es Gottschalk verstand), sondern es sind alle Gläubigen, für die Christus gestorben ist. Alle Gläubigen, welche die Taufe und den heil. Geist empfangen, wiedergeboren und so in Wahrheit der Kirche einverleibt sind, die sind auch durch Christi Blut zur Sündenvergebung gelangt. Dadurch wird nicht blos die Wahrheit und Wirksamkeit der Sacramente gerettet, sondern auch ihre Verbindung mit dem Versöhnungstode Christi hergestellt, die bei Gottschalk fehlt und durch deren Mangel eben die Wirksamkeit der Mysterien, die er doch nicht aufzugeben wagte, ganz in der Luft steht. So kann denn einfach unterschieden werden zwischen Beharrenden und Nichtbeharrenden. Jene haben die *aeterna salus*, diese gelangen nicht zur *plenitudo salutis et perceptio aeternae beatitudinis*. Dadurch war man auch der Gefahr enthoben, zu einem so gefährlichen Begriff der Kirche zu kommen wie Gottschalk; kein Unterschied ist angedeutet zwischen wahrhaften Gliedern der Kirche und andern, denn wo von wahrhaften Gliedern die Rede ist, da scheinen doch alle gläubigen Getauften, d. h. im Sinne der Zeit alle Glieder der äußeren sichtbaren Kirche, verstanden werden zu müssen. Was Gnade und Freiheit betrifft, so schloß man sich an die Synodus Africana und Arausica an. Auch Hinkmar und die Synode von Carisiacum hatten ja mit Vorsicht darüber gelehrt. Es war genug, daß man sich deutlich ausgesprochen hatte über die zwei Punkte, welche noch zu Arausio theils nicht, theils nur ungenügend fixirt worden waren, die Prädestination und den Umfang des Erlösungswillens.

Im fränkischen Reiche war die Sache zu einer gemeinsamen kirchlichen Entscheidung nicht gekommen. Hinkmar behielt mit seinem zweiten Werk über die Prädestination das letzte Wort und man darf annehmen, daß in dem erweiterten Machtgebiete Karl's des Kahlen die Träger des Augustinismus nur deshalb verstummt, weil es Karl's Wille war. Aber eine allgemeine kirchliche Entscheidung ist doch gegeben worden. Hatte in Gallien die Hoftheologie des Königs den Semipelagianismus durchgebracht, so hat doch der Papst für Augustin entschieden. Es ist oft behauptet worden, das sei nicht geschehen. Ich sehe aber nicht ein, warum das klare Zeugniß des Prudentius von Troyes für nichts geachtet werden sollte, Mon. Germ. SS. I, 453. 454. annal. Bertin. ad a. 859: Nicolaus pontifex Romanus de gratia Dei et libero arbitrio, de veritate geminae praedestinationis et sanguine Christi, ut pro credentibus omnibus fusus sit, fideliter confirmat et catholice decernit. Das Decret des Papstes haben wir freilich nicht mehr, und Hinkmar bestreitet das Factum aufs lebhafteste (ep. 24 ad Egilon.). Allein jenes Decret kann verloren gegangen sein und dem Hinkmar sieht es gleich, daß er ein Factum bestritt, das in seinen Augen besser nicht geschehen wäre. Er behauptet, Prudentius habe seine Annalen partiell geschrieben; dennoch wagte er nicht, sie in diesem Punkte geradezu abzuändern, wie er sonst wohl gethan hat. Auch leugnet Hinkmar nicht direct; er sagt nur, er habe sonst nirgends davon gehört, noch gelesen, und er bittet den Egilo, die Sache beim Papste so zu betreiben, daß daraus kein Aergerniß in die Kirche komme, als ob dieser selbst (das sei ferne!) also denke wie Gottschalk. Man weiß, daß Hinkmar regelmäßig, wenn der Papst ihm etwas Unangenehmes sagt, erwidert, er glaube gar nicht, daß der Papst das selbst geschrieben habe. Und nun erhält Egilo den Auftrag, in demselben Stile mit dem Papste zu reden (vgl. ep. ad Egil.: Similiter satagite — possint imponere, und ep. Car. Calvi ad Hadr. II.: Ceterum tales litteras — solita fuit, und Hadrian's II. Entschuldigung ep. 29 ad Carol.: Etsi quaedam litterae — devote). Es ist ganz klar: Hinkmar weiß recht wohl, daß und wie der Papst entschieden hat. Seine Worte verrathen die größte Furcht. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Nicolaus I. die Canones der Synode von Langres erhalten

und somit bestätigt hat. Es waren dogmatisch dieselben wie die von Valence. Ihr Dogma ist eben dasselbe; wie Prudentius es vom Papste bestätigt werden läßt: doppelte Prædestination und das Blut Christi vergossen für alle Gläubigen (Gottschalk meinte: nur für die Erwählten; so weit also ging Nicolaus nicht). Auch das Jahr trifft zusammen: 859 gibt Nicolaus jene Entscheidung, und 859 fällt eben jenes Concil. Man wird jetzt den Grund erkennen, warum Hinkmar den Charakter und die Zuverlässigkeit des Bischofs von Troyes zu verdächtigen suchte; wollte er jenes Factum leugnen, so mußte vor Allem der Berichterstatter als ein unglaublicher Mensch geschildert werden. Die Kirchengeschichte aber darf ganz unbedenklich in ihre Blätter diese Entscheidung des römischen Stuhles gegen den Semipelagianismus des neunten Jahrhunderts aufnehmen, die man seit Mauguin niemals hätte bezweifeln sollen.

Man wird somit auch nicht mehr sagen können, der Prädestinationsstreit des neunten Jahrhunderts habe sich resultatlos verlaufen (Kurz II, 1, 502: „resultatlos wie der des fünften“). Die Weiterbildung des Dogma's ergibt sich aus obiger Vergleichung der Synode von Valence des 9. mit der Synode von Arausio des 6. Jahrhunderts. Ihre gesetzliche und katholische Gültigkeit kann formell nicht angefochten werden, da sich der römische Stuhl offen dafür erklärt hat. Das letztere zu bezweifeln, hat man nicht den mindesten Grund, so lange man sich dabei nur auf Hinkmar zu stützen vermag; seine Fähigkeit, als Zeuge aufzutreten, ist von P. Roth in seiner Geschichte des Beneficialwesens und von mir in Niedner's Zeitschrift hinreichend charakterisirt worden. — Aber freilich ein großer speculativer Gewinn ist aus diesem Streite nicht hervorgegangen. Wurde Augustin durch die Feststellung der doppelten Prädestination schärfer gefaßt und eine bei ihm nur vereinzelt auftretende Consequenz, die Vorausbestimmung der Bösen zur Strafe, definitiv fixirt, so wurde die Frage nur um so schwieriger, aber auch dringender, wie sich denn die göttliche Präscienz und Prädestination zum Bösen selbst verhalte — eine Frage, auf die man keine andere Antwort wußte, als sie für abscheulich zu erklären. Nur die Erweiterung des streng augustininischen Particularismus auf alle gläubigen Getauften, d. h. auf alle Glieder der Kirche, indem Gottes Erlösungswille

und die Wirkung des Blutes Christi nicht mehr auf die Erwählten beschränkt sein sollte, hatte, wenigstens in praktischer Beziehung, ein wichtiges Moment. Die Grundlage dafür war schon zu Aransio gegeben. Die Christenheit konnte sich jetzt damit beruhigen. Der kirchliche Geist überwog hier die logische Consequenz. Die Kluft zwischen dieser Milderung des Systems und den stehen gebliebenen, ja geschärften Prädestinations-Prämissen fühlte man nicht, und man bemühte sich daher auch nicht, sie zu vermitteln.

Die Lehre des Apostels Paulus

über das Verhältniß von Wiedergeburt, Heiligung und guten Werken zur Seligkeit einerseits und zur Rechtfertigung andererseits.

Von Oberhelfer Kalthreuter
in Reutlingen.

Es ist eine beachtenswerthe Erscheinung, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, das Palladium der evangelischen Kirche, nicht aufhört, innerhalb ihres eigenen Kreises angefochten und alterirt zu werden, sowohl von rationalistischem Standpunkte, als von mystischem aus, von denen, welche das Zuständliche des neuen Lebens als einen Mitfactor für die Bestimmung unserer Annahme bei Gott geltend machen wollen, und von denen, welche, ausgehend von scheinbaren Widersprüchen der neutestamentlichen Rechtfertigungslehre, selbst dieselben zu vermitteln trachten, indem sie den Glauben als einen sittlichen Act, ein Werk fassen. Um so wichtiger ist es, über die Lehre der Schrift selbst im Klaren zu bleiben, und insbesondere, sich die maßgebende Lehre des Apostels Paulus, welche die reformatorische Auffassung bestimmt hat, zu vergegenwärtigen, in welcher Rücksicht die Nachweisung J. Köstlin's (vgl. diese Jahrb. I. 1856. S. 68 ff.) dankbar anzuerkennen ist.

Indessen läßt sich nicht leugnen, daß jene Neigung zu Abweichungen von unserer Lehre einen tieferen Grund haben muß.

Ist dieser Grund allein in der so weit verbreiteten Verkennung des Wesens der freien Gnade, in einem unwillkürlichen Sich-Einmischen eines Rests von Selbstgerechtigkeit zu suchen? Gewiß reichen wir damit nicht aus, sondern es liegt weiter das Gefühl von etwas Unbefriedigendem, Ungenügendem in der Kirchenlehre zu Grunde, welches nur eine falsche Richtung genommen hat. Das Ungenügende der Kirchenlehre, wo sie mit der Schrift selbst in Widerspruch tritt, ist, allgemein gesagt, das, daß dem christlichen Leben, der Heiligung, den Werken zu wenig Bedeutung beigelegt wird, weder die Bedeutung, die ihnen das unvertilgliche sittliche Bewußtsein, noch die Bedeutung, die ihnen die damit übereinstimmende Lehre der Schrift beilegt. Das Irrige der geläufigen Abweichungen von der Kirchenlehre ist nur das, daß sie, gerade wie diese, Rechtfertigung und Erlangung der Seligkeit identificirend, die Heiligung, statt bloß in Beziehung zur Seligkeit, zum vollen Heil, auch in Beziehung zur Rechtfertigung setzen.

Wir haben nun dies aus der heiligen Schrift nachzuweisen und könnten es ohne Schwierigkeit aus allen neutestamentlichen Schriften; doch um unsere Aufgabe zu beschränken, berücksichtigen wir nur die Schriften desjenigen Apostels, der die Rechtfertigungslehre am reinsten und schärfsten ausgeprägt hat, des Apostels Paulus.

Unsere Aufgabe zerfällt in einen direct und einen indirect bezeichnenden Theil. Im ersten haben wir zu zeigen, wie die Stellung, welche die Kirchenlehre der Heiligung und den Werken zuweist, durchaus der Stellung nicht entspricht, welche sie im paulinischen Lehrbegriff haben, wie man vielmehr nur bei Festhaltung des Unterschieds zwischen Rechtfertigung und endlicher Heilserlangung dem apostolischen Gedankensystem gerecht wird; der zweite Theil hat zu zeigen, welche Consequenzen sich daraus ergeben und wie die scheinbar darin liegenden Bedenken sich in lauter Bestätigungen unserer Auffassung verwandeln.

I.

Fragen wir unsere Symbole und alten Dogmatiker, welche Stellung sie den Werken, nachdem sie aus aller Beziehung zur

Rechtfertigung herausgesetzt worden, noch anweisen, so geben sie uns darauf verschiedene Antworten. Aber die Anschauung, die in dieser Beziehung immer sich vorne an stellt und stets wiederkehrt, ist die: die Werke oder der neue Gehorsam sind naturgemäße Folgen und Erweisungen, eben damit aber auch Beweise und Zeichen der vorangegangenen Rechtfertigung und der diese bedingenden fides. Sie erweisen diese fides als eine viva. Dies bestimmt sich nun freilich negativ dahin, daß die Unterlassung der bona opera, die Begehung von opera mala „fidem et spiritum excutit“, also auch Rechtfertigung und Seligkeit unmöglich macht, aber dem entspricht keine positive Mitbeziehung der opera zur salus, vielmehr wird ausdrücklich gesagt: opera non sunt necessaria ad salutem. Allerdings wird nun doch wieder auf die opera die Kategorie der Nothwendigkeit angewandt, aber nur in dem Sinn, daß sie unausbleibliche — man möchte beinahe sagen — naturnothwendige Folgen der fides sind (vgl. z. B. Form. Conc. IV, 10 ff. und die bekannte Stelle in Luther's Borr. z. Römerbr.), und dann in dem Sinn, daß sie von Gott gewollt und befohlen sind. In letzterem könnte nun wieder die Consequenz liegen, daß, wenn dem Willen und Befehl Gottes in dieser Beziehung nachgekommen oder wenigstens in Kraft des neuen Lebens nachgestrebt wird, dies eine Anerkennung von Seiten Gottes zur Folge haben müsse, oder wenigstens der innere Zustand, dessen Exponenten, so zu sagen, die Werke bilden, für Erreichung der Seligkeit in Betracht kommen müsse; allein diese Consequenz wird ausdrücklich und geßliffentlich abgelehnt: die bona opera sind Gott wohlgefällig nur wegen der fides und diese nur als ὄργανον ληπτικόν der Wohlgefälligkeit Christi, nicht, sofern sie efficax, Princip und Grund der guten Werke ist. Was die Apologie als weitere Gesichtspunkte, unter welche die Werke zu stellen sind, hervorhebt: die confessio und gratiarum actio, kommt zurück auf den Gesichtspunkt der Beweissung des Glaubens in Bekenntniß und Gegenliebe gegen Gott und Christum; das Andere, „ad exercendam fidem“, könnte zwar eine Rückwirkung auf den Glauben und dadurch auf die Seligkeit in sich zu schließen scheinen, doch wird jede Vorstellung, als ob die opp. bona den Glauben und den Heilsbesitz fördern oder auch nur in seinem Bestand erhalten würden, ausdrücklich zurückgewiesen. Das Einzige, was

von Beziehung auf's ewige Leben bleibt, ist die Erhöhung der Stufe der Seligkeit oder vielmehr Herrlichkeit durch die Werke, mit andern Worten: die besondern Belohnungen innerhalb der Seligkeit, welche je nach den Werken erteilt werden: „bona opera sunt meritoria praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam“, und wiederum Apol. 234: „Opera, quia placent Deo propter fidem, merentur alia praemia corporalia et spiritualia. Erunt enim discrimina gloriae sanctorum.“

Vergleichen wir nun hiemit die paulinische Lehre, so zeigt sich gerade in diesem Punkt die Lehre der Symbole als von ihr abweichend. Keinem, der unbefangen die paulinischen Briefe liest, kann es nämlich entgehen, daß an vielen Stellen die Werke in solche Beziehung zum ewigen Leben gesetzt erscheinen, wornach dieses die Vergeltung für jene ist. So, wenn es 2 Cor. 5, 10 heißt: *ἵνα κομισῶνται ἕκαστος κτλ.*; hier kann offenbar nicht mit der üblichen Auskunft geholfen werden: nur in den Stufen des ewigen Lebens oder der Verdammniß machen die guten oder bösen Werke einen Unterschied, sondern offenbar ist der Sinn der: ob selig, ob verdammt, darüber entscheidet das Gutes- oder das Böses-Thun. Ganz gleich lautet Röm. 2, 5—10, namentlich V. 7; nur fragt sich hier, ob diese Stelle blos für den außerchristlichen Standpunkt gilt, von dem hier zunächst die Rede ist, oder ob sie — was wahrscheinlicher ist — allgemein zu fassen ist. Ebenso instructiv ist die ähnliche Stelle Gal. 6, 7. 8: *ὃ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος κτλ.* Hier entspricht das Säen (vgl. V. 9) offenbar dem Thun des Guten oder Bösen in 2 Cor. 5, den Werken des Fleisches oder Geistes Gal. 5, 19. 22. Das Eine ist das Handeln und Wandeln in und aus dem Element des Fleisches, das Andere das Handeln und Wandeln in und aus dem Element des Geistes, des Principis des neuen Lebens. Als Resultat und Folge des Ersteren wird das Ernten des Verderbens, als Resultat des Zweiten das Ernten des ewigen Lebens genannt. Hieher gehört weiter die Stelle 1 Tim. 6, 19, wo der handgreifliche Sinn eben der ist, daß das *ἀγαθοεργεῖν*, die Freigebigkeit u. s. w., ein *θεμέλιον*, ein Fundament, abgebe, natürlich zur Seligkeit, ein Mittel sei, das wahre (ewige) Leben zu erlangen, wie in dem Beisatz ausdrücklich gesagt wird. Und nichts

Anderes als solche Zweckbeziehung zum ewigen Leben liegt auch in Phil. 1, 9 ff., wo die Liebe in näherer Bestimmtheit und Erfüllung durch *ἐπιγνώσις* und das dadurch bedingte Prüfen und Auswählen unter dem vollkommenen und weniger vollkommenen Gotteswillen und natürlich Thun des ersteren als Mittel (*ἵνα*) bezeichnet wird, um lauter und unanständig zu sein auf den Tag Christi.

Diese letztere Stelle führt uns auf zwei weitere, die unter einander selbst — wie sie denn auch einem Briefe angehören — die größte Verwandtschaft haben, nämlich 1 Theff. 3, 13 und 5, 23. Hier ist nicht mehr die Rede allein von dem Handeln, von dem Auswirken und Bethätigen der inneren Bestimmtheit nach außen, sondern von diesem zugleich mit — und als Folge von der inneren Durchbringung mit dem höheren göttlichen Lebensprincip (wie in den obigen Stellen in dem Thun des Guten gewiß immer die innere Heiligung mit gedacht ist). Hier in diesen Stellen erscheint nun die Heiligkeit oder vielmehr Heiligung wieder als das Element, in welchem die Christen unsträflich sind, oder in Folge dessen (*καί*) sie unsträflich bei der Erscheinung Christi und dem damit verbundenen Gericht erscheinen und bewahrt werden.

Diese eben citirten Stellen bilden nun wieder den Uebergang zu solchen, in welchen die Heiligung in ihre inneren Momente auseinander gelegt erscheint — in die positive und negative Seite derselben: das Abthun, Ausstoßen des Alten, das Brechen mit dem Fleischeswesen (wozu gehört das sich Verleugnen, das Leiden um Christi willen, das Sterben mit Christo) einerseits — und das sich Hingeben in den Dienst Gottes und Christi, „Gott leben“, andererseits. Ersteres erscheint als Bedingung und Vermittlung der jenseitigen Herrlichkeit und des ewigen Lebens zusammen mit der Verklärung des Leibes Röm. 6, 5. 8, 13. 17; 1 Cor. 9, 25; 2 Tim. 2, 11; vgl. Phil. 3, 10 f. 13. Letzteres liegt in Col. 3, 24, wo die Erbschaft — des ewigen Lebens natürlich — als in dem Dienst Christi begründet erscheint; beides vereinigt finden wir Röm. 6, 22, wo wir ausdrücklich die *ζωὴ αἰώνιος* als *τέλος* des *ἁγιασμοῦ* und diesen wieder als constituiert durch Freiwerden von der Sünde und Gottes Knecht Werden bezeichnet finden.

Doch wir können in dem Gang von außen nach innen noch weiter gehen bis auf die Grundbestimmtheit und das Princip, das sich in der Heiligung und guten Werken bethätigt, nämlich das *φρόνημα τοῦ πνεύματος*, den neuen pneumatischen, von oben her dem Menschen in der Wiedergeburt eingepflanzten Sinn, der öfters kurzweg *πνεῦμα* genannt wird. Auch hier nun finden wir wieder das Gleiche Röm. 8, 6. 10. *φρόνημα τοῦ πνεύματος* ist *ζωή καὶ εἰρήνη*, das *πνεῦμα* ist *ζωή διὰ δικαιοσύνην*, wobei *δικαιοσύνη* wohl gegen Meyer und die Aelteren als Lebensgerechtigkeit zu verstehen ist, theils wegen B. 4, theils weil die entsprechende *ἀμαρτία* auch die eigene und nicht die zugerechnete ist. (Der Gegengrund Meyer's, die sittliche Lebensgerechtigkeit, weil niemals vollkommen, könne auch niemals Grund der *ζωή* sein, wird weiter unten zur Sprache kommen.) Die *ζωή* (das ewige Leben) ist also so sehr Folge der im *πνεῦμα* gesetzten Lebensgerechtigkeit, daß sie im *πνεῦμα* eigentlich schon inbegriffen ist. Fassen wir das bisherige Ergebniß kurz zusammen, so können wir sagen: das Wiedergeburtswesen und seine Bethätigung und -Erstarkung in der Heiligung und guten Werken erscheint klar und deutlich beim Apostel als Bedingung und Vermittlung der *ζωή αἰώνιος*, diese als Zweck und Folge — ein Gesichtspunkt, von dem unsere Symbole ganz oder wenigstens beinahe ganz schweigen.

Auf das gleiche Resultat gelangen wir auch von einer andern Seite her. Es ist nämlich eine höchst signifiante Thatsache, daß der Apostel so gar oft als den Endzweck des Kommens, des Leidens, Sterbens und Auferstehens Christi, kurz als den Punkt, um den es sich beim Werk Christi handelt, die Schaffung eines neuen Lebens, den Wandel im Geist und im Licht, die Heiligung nach ihrer negativen und positiven Seite und den Fleiß in guten Werken bezeichnet. Wir hätten vielleicht das Recht, unter diesen Gesichtspunkt zu stellen und als Beleg hiefür zu nennen alle die betreffenden Ermahnungen, die in den apostolischen Briefen in der zweiten Hälfte gewöhnlich sich finden und hier nicht aufgezählt werden können; denn diese haben ihren eigentlichen Nerv nur dann, wenn ihr Inhalt als etwas von Gott nicht nur Gewolltes, sondern Bezwecktes und zugleich als Mittel und Bedingung der Unsträflichkeit vor Gott erscheint („*ἅγιος καὶ ἄμωμος*“). Doch läßt sich darüber streiten. Allein der klaren und selbst-

redenden Stellen, die als Beleg dienen können, bietet sich ohnedies eine größere Anzahl dar. So namentlich Röm. 6, 3 f. und schon die hiedurch erklärte Stelle Röm. 3, 31; sodann Röm. 8, 3; 1 Cor. 1, 30; 2 Cor. 5, 15; Eph. 1, 4. 2, 10. 5, 25 f.; Col. 1, 22; Tit. 2, 14. Diese Stellen alle bedürfen nach der Seite hin, nach welcher sie hier angeführt werden, keiner weiteren Erklärung. — Hätte nun die Heiligung eine solch' untergeordnete Stelle im Heilsweg, nur die Bedeutung eines *κατήγορον* der Rechtfertigung, wie dies in unserer Kirchenlehre angenommen ist, so wären alle diese Stellen mit ihrem Betonen der Heiligung als Zweck der Erlöserthätigkeit Christi nicht recht zu begreifen; es liegt hier auf der Wiedergeburt, Heiligung u. s. w. ein Gewicht, das es von vornherein wahrscheinlich macht, daß sie die Seligkeit in positiver Weise mitbedingende Factoren sind. Mit andern Worten: will Gott den Menschen heilig haben, so wird die letzte Bestimmung, die der Mensch hat, die Seligkeit, eben auch durch die Heiligung mitbedingt sein. — Hätte die Heiligung nur die Bedeutung und Stellung, die ihr nach der Kirchenlehre zukommt, wo sie zwar als bedeutsames Accidens, aber eben doch nur als Accidens erscheint, so wäre selbst der Paränese dazu, dem Dringen unmittelbar darauf, der Lebensnerv abgeschnitten, wie es denn auch für die lutherische Orthodoxie gewiß bezeichnend ist, daß sie so spät erst und schon unter heterogenen Einflüssen zur Entfaltung der christlichen Ethik als einer besonderen Disciplin gelangte. Nach der streng lutherischen Anschauung, wornach eben nur das Nichtvorhandensein der guten Werke auf Nichtvorhandensein des Glaubens schließen läßt, oder, wie es auch heißt, böse Werke den Glauben und den heil. Geist austreiben, kann man streng genommen nicht sagen: thut gute Werke, damit der Glaube sich erweise, sondern logisch richtig nur: habt Glauben, wahren Glauben, ergreift das Verdienst Christi, gelanget zur Rechtfertigung und haltet das fest, dann habt ihr Alles und daneben werdet ihr auch gute Werke — eigentlich von selber — thun (vgl. Luther's „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit“). Zugleich kommt hier der auch sonst besprochene und schon oben erwähnte Mangel der Kirchenlehre in Betracht, daß die Bethätigung des Glaubens in der Heiligung, in der Liebe, in guten Werken zu sehr als etwas Naturnoth-

wenbiges, zu wenig als etwas durch den Willen — der hiezu nicht nur einer Kraft, sondern auch einer Triebfeder bedarf — Vermitteltes, weil Sittliches, erscheint, was zusammenhängt mit einer allzu ängstlichen Scheu vor allem Semipelagianismus oder Synergismus, worauf wir noch unten zu reden kommen.

II.

Ist nun aber nach dem Bisherigen im Sinne des Apostels die Heiligung, wenn auch nicht ausschließlicher, so doch mitbedingender Faktor der Seligkeit, des ewigen Lebens, so ergeben sich hieraus wichtige Konsequenzen, bei denen nicht nur wir mit der Kirchenlehre, sondern der Apostel mit sich selbst in Widerspruch zu kommen scheint, durch deren Sicherstellung jedoch eben der im Bisherigen besprochene Hauptpunkt neuen Halt und neue Bestätigung gewinnen wird.

A. Wenn der Apostel bei alledem, was wir bisher als seine Lehre gefunden haben, dennoch die Rechtfertigung allein durch den Glauben so entschieden festhält, wie dies jeder unbefangene Blick in seine Briefe zeigt, so kann dies nur dadurch geschehen, daß Rechtfertigung und Beseeligung, Erreichung der ζωὴ αἰώνιος, nicht bloß zeitlich (möglicherweise können sie sogar zeitlich zusammenfallen), sondern vielmehr logisch auseinander fallen. Dies streitet nun aber nicht bloß gegen den Satz der Kirchenlehre: wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit, sondern a) es scheint auch mit des Apostels eigenen Aussagen nicht recht zu harmoniren, ja b) es scheint dies Auseinanderfallen sogar überhaupt undenkbar, logisch unmöglich zu sein.

ad a) Röm. 5, 2 erscheint mit der Rechtfertigung Friede mit Gott und Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit zugleich gesetzt; allein dies schließt nicht aus, daß die Erfüllung dieser Hoffnung noch durch etwas Weiteres bedingt ist. Ebenso scheinbar ist B. 9, aber dieser Vers findet seine nähere Erklärung B. 10, wo das ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ bedeutsam ist, das offenbar auf Christi Leben als Grund unseres Lebens hinweist. Wenn in B. 18 διασωσις ζωῆς steht, so könnte darin die unmittelbare Verknüpfung des ewigen Lebens mit der Rechtfertigung zu liegen scheinen, allein es ist diese Verknüpfung nicht so eng zu fassen, sondern der Genitiv offenbar nach Vers 21 zu erklären, wornach es bedeutet

„Rechtfertigung, welche Grund ewigen Lebens ist, deren Ziel ewiges Leben ist“, wobei ein anderes Mitbedingende neben der δικαίωσις gewiß nicht ausgeschlossen ist. Das Gleiche gilt Röm. 8, 30: οὐς ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασεν; hier ist offenbar ein neuer Act, der allerdings auf Grund des δικαιοῦν erfolgt, aber nicht so, daß dafür nicht noch eine besondere Bedingung mit eintreten könnte, ja müßte, so gut als bei dem οὐς ἐκάλεσε, τούτους καὶ ἐδικαίωσε, die Bedingung des Glaubens hinzuzudenken ist. In dieser Beziehung ist Röm. 8, 17 höchst instructiv, eine Stelle, in der das Kindsein und das Erbesein unmittelbar zusammenzufallen scheint, aber gerade da wird ausdrücklich eine Bedingung mit eingeschoben, nämlich, was wir schon oben als Moment der Heiligung unter diese subsumirt haben: εἴπερ συμπάσχομεν. Weiter ließe sich etwa Eph. 5, 26 f. anführen; man könnte sagen, wie namentlich die orthodoxen Ausleger sagen: die Reinigung ist die Vergebung der Sünden, heilig ist die Gemeinde, sofern sie von Christo zurechnungsweise mit seiner Heiligkeit bekleidet worden ist, also ist sie unsträflich auch auf den Tag Jesu Christi, wo er sie ihm selbst darstellt; in der Rechtfertigung der Gemeinde und der Einzelnen ist auch ihre Seligkeit mit inbegriffen. Allein bei unbefangener Betrachtung leuchtet ein, daß es sich hier um eine Arbeit Christi an der Gemeinde handelt, offenbar ganz entsprechend der Durchheiligung 1 Thess. 5, 23, und daß schon in dem καθάρσιος neben der Sündenvergebung auch die Aufhebung der Sündenmacht wie 1 Joh. 1, 9 liegt. Dies hat unter den Neueren namentlich Stier richtig erkannt. Endlich haben wir noch in Betracht zu ziehen die Stellen, in denen von der Versiegelung mit dem heil. Geiste die Rede ist und dieser das Pfand des Erbes genannt wird, Eph. 1, 13. 4, 30. Allein so wenig der Empfang des heiligen Geistes identisch mit dem Act der Rechtfertigung, ein Begriff mit dieser ist, so wenig ist die Gewißheit des Erbes, die im Besitz des heil. Geistes liegt, in der Rechtfertigung enthalten; vor Allem aber ist diese Gewißheit selbst keine unbedingte, sondern setzt, wie aus Eph. 4, 30 klar hervorgeht, voraus, daß man den Geist bis an's Ende besitzt, und dies setzt wieder voraus, daß man sich von ihm regieren läßt, nicht, „was man im Geiste angefangen, im Fleische endigt“: so daß diese Stellen ganz ähnlich sind jenen, in welchen die Zuversicht ausgesprochen ist, daß, der

in den Gläubigen angefangen habe das gute Werk, es auch vollführen werde auf den Tag Jesu Christi (Phil. 1, 6).

ad b) „Aber wie?“ könnte man sagen, „ist denn nicht die Identität beider Begriffe, das Inbegriffensein von Seligkeit, von *ζωή αἰώνιος*, in der Rechtfertigung, in der Vergebung der Sünden, logisch in der Natur der Sache gegründet? Ist Rechtfertigung nicht gleich *οὐδὲν κατάκριμα* (Röm. 8, 1)? heißt Vergebung der Sünden haben nicht, in Gnaden sein? Was braucht es mehr, als diesen Stand der allein durch den Glauben bedingten Rechtfertigung zu bewahren, „Zutritt zu nehmen im Glauben zu der Gnade, darin wir stehen“ (Röm. 5, 2), um mit dem Uebergang in die Ewigkeit in den vollen Besitz des Heils, der Seligkeit, einzutreten?“ So scheint es, allein bei näherer Betrachtung stellt sich die Sache anders. Wir können dies am deutlichsten sehen durch das von Jesu gebrauchte Bild der Pforte, des Ziels, und des dazwischen liegenden Wegs. Die Sündenvergebung oder Rechtfertigung zusammt mit der Geistesbegabung oder Wiebergeburt, welches beides durch Buße und Glauben bedingt ist, ist die enge Pforte; das ewige Leben ist das Ziel; die Erreichung des Ziels ist allerdings vor Allem bedingt durch den Eingang durch die enge Pforte, aber dann auch durch das Gehen auf dem schmalen Wege, und dies ist eben einerseits: stets neu Vergebung der Sünden sich schenken lassen, aber zugleich andererseits: sich reinigen und reinigen lassen von der Befleckung des Fleisches und des Geistes, im Geiste wandeln, Früchte des Geistes bringen u. s. w., mit einem Worte Heiligung. Mit andern Worten: der Gabe der Sündenvergebung entspricht die Aufgabe, die Sünde zu fliehen (nicht mehr hinfort zu sündigen), der Gabe des neuen Lebens im Geiste die Aufgabe, im Geiste zu wandeln; zur Lösung der Aufgabe bildet die einmal geschene und immer neu geschene Sündenvergebung die Triebfeder, die einmal geschenkte und immer neu anzueignende Gabe des heil. Geistes (oder des Christus in uns) die Kraft. Oder: durch die Rechtfertigung treten wir in das rechte, normale Verhältniß zu Gott, in welchem die Scheidewand der Sündenschuld und des Zornes Gottes weggethan ist, wir werden in *statum integrum* reducirt, in dem Adam war vor dem Sündenfall (nur daß bei ihm weder Fleischesverderben und Ohnmacht, noch auch Christi Geist war), und wie nun Adam

„Rechtfertigung, welche Grund ewigen Lebens ist, deren Ziel ewiges Leben ist“, wobei ein anderes Mitbedingende neben der δικαίωσις gewiß nicht ausgeschlossen ist. Das Gleiche gilt Röm. 8, 30: οὐς ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασεν; hier ist offenbar ein neuer Act, der allerdings auf Grund des δικαιοῦν erfolgt, aber nicht so, daß dafür nicht noch eine besondere Bedingung mit eintreten könnte, ja müßte, so gut als bei dem οὐς ἐκάλεσε, τούτους καὶ ἐδικαίωσε, die Bedingung des Glaubens hinzuzudenken ist. In dieser Beziehung ist Röm. 8, 17 höchst instructiv, eine Stelle, in der das Kindsein und das Erbesein unmittelbar zusammenzufallen scheint, aber gerade da wird ausdrücklich eine Bedingung mit eingeschoben, nämlich, was wir schon oben als Moment der Heiligung unter diese subsumirt haben: εἴπερ συμπάσχομεν. Weiter ließe sich etwa Eph. 5, 26 f. anführen; man könnte sagen, wie namentlich die orthodoxen Ausleger sagen: die Reinigung ist die Vergebung der Sünden, heilig ist die Gemeinde, sofern sie von Christo zurechnungsweise mit seiner Heiligkeit bekleidet worden ist, also ist sie unsträflisch auch auf den Tag Jesu Christi, wo er sie ihm selbst darstellt; in der Rechtfertigung der Gemeinde und der Einzelnen ist auch ihre Seligkeit mit inbegriffen. Allein bei unbefangener Betrachtung leuchtet ein, daß es sich hier um eine Arbeit Christi an der Gemeinde handelt, offenbar ganz entsprechend der Durchheiligung 1 Thess. 5, 23, und daß schon in dem καθαρῖσας neben der Sündenvergebung auch die Aufhebung der Sündenmacht wie 1 Joh. 1, 9 liegt. Dies hat unter den Neueren namentlich Stier richtig erkannt. Endlich haben wir noch in Betracht zu ziehen die Stellen, in denen von der Versieglung mit dem heil. Geiste die Rede ist und dieser das Pfand des Erbes genannt wird, Eph. 1, 13. 4, 30. Allein so wenig der Empfang des heiligen Geistes identisch mit dem Act der Rechtfertigung, ein Begriff mit dieser ist, so wenig ist die Gewißheit des Erbes, die im Besitz des heil. Geistes liegt, in der Rechtfertigung enthalten; vor Allem aber ist diese Gewißheit selbst keine unbedingte, sondern setzt, wie aus Eph. 4, 30 klar hervorgeht, voraus, daß man den Geist bis an's Ende besitzt, und dies setzt wieder voraus, daß man sich von ihm regieren läßt, nicht, „was man im Geiste angefangen, im Fleische endigt“: so daß diese Stellen ganz ähnlich sind jenen, in welchen die Zuversicht ausgesprochen ist, daß, der

in den Gläubigen angefangen habe das gute Werk, es auch vollführen werde auf den Tag Jesu Christi (Phil. 1, 6).

ad b) „Aber wie?“ könnte man sagen, „ist denn nicht die Identität beider Begriffe, das Inbegriffensein von Seligkeit, von *ἡ ζωὴ αἰώνιος*, in der Rechtfertigung, in der Vergebung der Sünden, logisch in der Natur der Sache gegründet? Ist Rechtfertigung nicht gleich *ὁδὸς ζωοποιῶν* (Röm. 8, 1)? heißt Vergebung der Sünden haben nicht, in Gnaden sein? Was braucht es mehr, als diesen Stand der allein durch den Glauben bedingten Rechtfertigung zu bewahren, „Zutritt zu nehmen im Glauben zu der Gnade, darin wir stehen“ (Röm. 5, 2), um mit dem Uebergang in die Ewigkeit in den vollen Besitz des Heils, der Seligkeit, einzutreten?“ So scheint es, allein bei näherer Betrachtung stellt sich die Sache anders. Wir können dies am deutlichsten sehen durch das von Jesu gebrauchte Bild der Pforte, des Ziels, und des dazwischen liegenden Wegs. Die Sündenvergebung oder Rechtfertigung zusammt mit der Geistesbegabung oder Wiedergeburt, welches beides durch Buße und Glauben bedingt ist, ist die enge Pforte; das ewige Leben ist das Ziel; die Erreichung des Ziels ist allerdings vor Allem bedingt durch den Eingang durch die enge Pforte, aber dann auch durch das Gehen auf dem schmalen Wege, und dies ist eben einerseits: stets neu Vergebung der Sünden sich schenken lassen, aber zugleich andererseits: sich reinigen und reinigen lassen von der Befleckung des Fleisches und des Geistes, im Geiste wandeln, Früchte des Geistes bringen u. s. w., mit einem Worte Heiligung. Mit andern Worten: der Gabe der Sündenvergebung entspricht die Aufgabe, die Sünde zu fliehen (nicht mehr hinfert zu sündigen), der Gabe des neuen Lebens im Geiste die Aufgabe, im Geiste zu wandeln; zur Lösung der Aufgabe bildet die einmal geschehene und immer neu geschehende Sündenvergebung die Triebfeder, die einmal geschenkte und immer neu anzueignende Gabe des heil. Geistes (oder des Christus in uns) die Kraft. Oder: durch die Rechtfertigung treten wir in das rechte, normale Verhältniß zu Gott, in welchem die Scheidewand der Sündenschuld und des Zornes Gottes weggethan ist, wir werden in *statum integrum* reducirt, in dem Adam war vor dem Sündenfall (nur daß bei ihm weder Fleischesverderben und Thumacht, noch auch Christi Geist war), und wie nun Adam

bezeichnet. Das Gleiche finden wir Col. 2, 13 in συνέσωποιήσε — χαρισάμενος. Noch schärfer haben wir dies in Röm. 6, 14. Hier ist die Aufhebung der Sündenmacht als dadurch bedingt und vermittelt bezeichnet, daß der Christ ἐπὶ χάριν ist; dies kann nach dem Gegensatz ἐπὶ νόμον nichts Anderes heißen, als „der im Gesetz verhängten Sündenschuld und dem Sündenfluch enthoben“; χάρις ist „die sündenvergebende, rechtfertigende Gnade“ (Philippi). Diese selbe Gnade erscheint nun auch

ad b) als Motiv für die Heiligung, Tit. 2, 11 f.; wie man das παιδεύουσα fassen mag, ob man etwas „Pädagogisches“ (Heydenreich) oder „Erziehung mit strafender Zurechtweisung“ (Huther) darin finden mag, jedenfalls hat Bengel Recht mit seiner Bemerkung über die Stelle: „eximium ex evangelii medulla motivum inseritur“. Dasselbe tritt insbesondere Röm. 12, 1 uns noch entgegen in dem „διὰ τῶν οὐκισμῶν τοῦ Θεοῦ“; „die auf Gottes Barmherzigkeit hinweisende Ermahnung enthält das Dankbarkeitsmotiv der Befolgung“ (Meyer). Der Inhalt der Ermahnung aber ist mit einem Worte Heiligung.

ad c) Als Ziel der Rechtfertigung — natürlich nicht als Endziel, denn das ist die ζωὴ αἰώνιος — finden wir die Heiligung angegeben, einmal Phil. 3, in dem Verhältniß, in welchem hier B. 8 u. 9 zu B. 10, d. h. die Rechtfertigung zur Heiligung, steht; nehmen wir dazu noch B. 11 mit dem εἰπὼς καταστήσω κτλ., so haben wir in dieser Stelle die ganze Anschauung des Apostels, wie wir sie auffassen, in nuce beisammen. Ferner gehört hieher Gal. 2, 19, wo das „ich bin dem Gesetz gestorben“ jedenfalls f. v. a. „ich bin seiner Schuld- und Fluchverhaftung entnommen = gerechtfertigt“ ist, und dazu nun gefügt wird „ἵνα Θεῷ ζήσω“, was wir oben als positives Moment im Begriff der Heiligung bezeichnet haben. Möglicherweise könnte auch Col. 1, 22 dasselbe aussagen, doch ist hier die Erklärung streitig, indem z. B. Huther das ἁγίος u. s. w. auf die durch das Versöhnopfer Christi bewirkte Reinheit von Sündenschuld bezieht; doch möchte diese Stelle nach Eph. 1, 4 und insbesondere Eph. 5, 27 anders zu deuten sein. Letztere Stelle reiht sich jedenfalls den oben citirten an: auf Heiligkeit (einstige Vollkommenheit) ist es bei der Arbeit des καθαρῶν und ἁγιάζειν an der Gemeinde abgezielt, und die Heiligkeit ist es wieder, die Grund der Herrlichkeit

(ἔνδοξον) ist. Von Opferreinheit (Harleß) ist hier, wie Stier treffend bemerkt, schon um des ὁυτίδες willen keine Rede. — Gerade bei diesem Punkte nun können wir uns freuen, einer übereinstimmenden Stelle in den symbolischen Büchern zu begegnen, nämlich Apol. 228, wo Melanchthon sich also ausdrückt: ideo iustificamur, ut iusti bene operari et obedire legi Dei incipiamus. Ideo regeneramur et spiritum s. accipimus, ut nova vita habeat nova opera etc.

4) Beides ist durch den Glauben subjectiv bedingt. In Beziehung auf Rechtfertigung bedarf dies keines Beweises; in Beziehung auf die Wiedergeburt und das neue Leben vergleiche man z. B. Col. 2, 12, Gal. 3, 2. 14, und als Beweis des fortwährenden Bedingtheits des neuen Lebens durch den Glauben als fortwährendes Empfangen der Lebenskräfte, des Geistes Christi, vergl. Col. 1, 23 und Gal. 2, 20. Für beides ist der Glaube einmalige und fortwährende Bedingung, sofern er Anziehen Christi ist (Gal. 3, 27), und zwar (in Beziehung auf die Rechtfertigung) des Christus für uns und (in Beziehung auf die Wiedergeburt im engern Sinn) des Christus in uns, wie denn auch beides (Befreiung von Sündenschuld und Sündenmacht) zusammengefaßt ist in dem „τῇ γὰρ χάριτι ἔστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως“ (Eph. 2, 8).

B. Hiemit sind wir an einem Punkte angelangt, wo wir auch das nöthige Licht für die Betrachtung einer zweiten Consequenz des besprochenen Grundgedankens haben, nämlich in Bezug auf die Stellung des Glaubens. Dieser scheint zunächst verkürzt zu sein, nicht mehr als alleiniger Grund für die endliche Befeligung dazustehen. Und er ist es allerdings in gewisser Hinsicht nicht mehr, genauer aber muß man sagen: nur nicht unmittelbar, sondern mehr mittelbar, durch das Medium der Heiligung (wie durch das Medium fortwährender Sündenvergebung), ist der Glaube Bedingung der Seligkeit, freilich dann eben nicht bloß als der Glaube, dem die Gerechtigkeit Christi zugerechnet wird, sondern als ὄργανον ληπτικὸν für das πνεῦμα und das pneumatische Leben, daher zugleich als πίστις ἐνεργουμένη (Gal. 5, 6). So bleibt dennoch der Glaube der Alles tragende und stets nothwendige Grund des christlichen Lebensgebäudes, die „prora et puppis“ (vgl. ἐκ πίστεως εἰς πίσιν), und wir lassen nach der bisher durchgeführten Anschauung das Wort des Apostels vollkommen zu

seinem Rechte kommen, nicht nur „ἐστὲ σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως“, sondern auch ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεδεχόμεθα (Gal. 5, 5) und ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως (1 Tim. 6, 12), das hier parallel und gewissermaßen identisch ist mit dem folgenden ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς; wir verstehen nun aber auch, wie und in welchem Sinn der Apostel anderswo beides neben einander stellen kann: „τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἡγώνισμαί“ und „τὴν πίστιν τετήρηκα“ (2 Tim. 4, 17), sodann σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγνοσιῶ μετὰ σωτηροσύνης (1 Tim. 2, 15).

C. Noch eine Consequenz müssen wir beachten, die man scheinbar aus der von uns versuchten Auffassung der paulinischen Lehre ziehen könnte, und der insbesondere wohl auch die Reformatoren bei Aufstellung ihrer Heilslehre ausweichen wollten, nämlich das Hereinkommen einer Art von meritum, eine Schmälerung der Alleinherrschaft der freien Gnade im Werk der Befeligung und des alleinigen Verdienstes Christi. Die Seligkeit erschiene hiemit als Lohn. Allein

1) die Seligkeit wird unstreitig als Lohn an vielen Stellen bezeichnet und die kirchliche Theorie kann von ihrem Standpunkt aus das μισθός durchaus nicht begreifen oder es genügend erklären; denn damit, daß man geschwind sagt: „es ist Gnadenlohn“, ist's nicht gethan, während nach dem, was wir als paulinische Anschauung bezeichnen, dieser Ausdruck sich vollkommen erklärt;

2) aber wird doch der Gnade kein Eintrag gethan; denn die Heiligung und das Thun guter Werke ist abhängig unmittelbar von der Wiedergeburt und vom Leben Christi im Menschen, mittelbar vom Eintreten in die Gnade und Stehen in derselben (im engern Sinn = Vergebung der Sünden), letzteres aber ist selbst wieder objectiv bedingt und begründet durch die von Christo vollbrachte Sühnung unserer Sünden und Versöhnung Gottes, ersteres durch die auf Grund der Rechtfertigung und als Act der göttlichen Ausgießung erfolgende Einwohnung des heiligen Geistes, beides aber subjectiv bedingt durch den Glauben, der selbst wieder Gnadenwirkung ist: so haben wir also hier vor Allem lauter göttliche Gnade, allerdings beim Glauben halten und sich vom Geist regieren lassen menschliche Treue, ja geradezu mensch-

liche Thätigkeit (vgl. 2 Cor. 7, 1: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς κτλ.*), aber über das Menschliche greift das Göttliche über, die Gnade und Treue Gottes (1 Theff. 5, 23. 24; Phil. 1, 6; 2 Tim. 1, 12; 1 Cor. 1, 8). Deswegen bleibt nach unserer Anschauung vollkommen stehen nicht nur das *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* (Eph. 2, 8), sondern auch *τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Röm. 6, 23), gerade wie und weil neben Phil. 2, 12 B. 13 steht und besteht.

D. Hiemit ist eigentlich auch schon die Beseitigung des letzten Bedenkens gegeben, das wir noch in's Auge fassen wollen. Nach unserer Anschauung der paulin. Lehre nämlich wäre dem Subject die Seligkeit nicht mehr so gewiß, wie nach der herkömmlichen Annahme, die *certitudo salutis* wäre gefährdet. Dieses Bedenken kann sich hauptsächlich in drei Instanzen gegen uns geltend machen: 1) wie kann Einer, der erst an seinem Lebensende sich bekehrt, also zu seiner Heiligung und zum Thun guter Werke keinen Raum mehr hat, wie z. B. der Schwächer am Kreuze, auf Seligkeit hoffen? 2) Wie kann überhaupt auf Heiligung und gute Werke (sittliche Gerechtigkeit) eine Hoffnung des ewigen Lebens gegründet werden, da sie anerkanntermaßen nie vollkommen sind und nicht vollkommen sein können? 3) Wie könnte der Apostel ausschließlich Christi Hohespriesterthum und Gottes Liebe in Christo als Grund der Gewißheit der Seligkeit geltend machen, Röm. 8, 33—39, wenn die sittliche Gerechtigkeit eine solche Bedingung zur Erreichung der Seligkeit wäre? Hiegegen ist zu sagen:

ad 1) Nicht die guten Werke und die Heiligung an sich kommen in Betracht, sondern als durch den Willen des Subjects hindurch vermittelte Explicationen des Geisteslebens; wo dieselben also überhaupt nicht mehr stattfinden können, kommt es lediglich auf die freilich dann nur Gott bekannte Gründlichkeit und Wahrschastigkeit der Bekehrung und Wiedergeburt, auf die Entschiedenheit der Lossagung von der Sünde an. Darin liegt auch

ad 2) die Antwort auf die zweite Instanz; die guten Werke und der Heiligungsstand sind freilich in diesem Leben nie vollkommen, aber sie kommen auch nicht in ihrer Vereinzelnung, in ihrer Losgerissenheit von dem Samenkeim oder der Wurzel, dem neuen Lebensprincip, in Betracht, sondern in ihrem Zusammenschluß mit diesem, das sich eben in ihnen als kräftig und

lebendig, also als vorhanden darstellt. Was nöthig ist, ist also nicht Vollkommenheit (Wandel im Licht), sondern Streben nach Vollkommenheit, wobei bis zum letzten Augenblicke des Lebens auch die Vergebung der Sünde gesucht und dem Subject gegeben wird (vgl. 1 Joh. 1, 7).

ad 3) Hier ist wohl zu bemerken, daß der Apostel von *ἐκλεκτοί* und von sich redet, also Wiedergeborene voraussetzt, die den Geist haben, mit dem sie versiegelt sind auf den Tag der Erlösung (Eph. 4, 30), der Zeugniß gibt unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder sind (Röm. 8, 16), welcher ist das Pfand des Erbes (Eph. 1, 14; 2 Cor. 5, 5), aber nicht so, daß sie nicht durch Betrüben (Eph. 4, 30) des Geistes Gottes denselben verlieren, aus der Gnade fallen (Gal. 5, 4), überhaupt fallen (1 Cor. 10, 12) könnten, wiewohl die Treue Gottes dagegen eine Verwahrung bildet. So hat also der Gläubige, der Wiedergeborene, absolute Gewißheit von seinem Gnadenstand, d. h. jeweiligen Stand in der Versöhnung mit Gott u. s. w., und dadurch auch vermittelt der Treue Gottes relative Gewißheit der Seligkeit; diese wird zur absoluten Gewißheit, zur gewissen Hoffnung des ewigen Lebens, erst am Schluß des Lebens, wenn indessen kein Rückfall eingetreten ist, wenn der Geist da noch im Herzen wohnt und wirkt, wenn der Scheidende sich die Worte des Apostels 2 Tim. 4, 7. 8 zueignen kann. Bis dahin aber bleibt es eben darum bei der Mahnung (Phil. 2, 12): *μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν καταργήσετε*. Wir glauben hierin in Uebereinstimmung mit der lutherischen Lehre, wie sie von der *certitudo salutis* redet, zu stehen, nur aber noch mehr als sie allem faulen Trost, aller falschen Beruhigung mit dem Gnadenstand, allem die Heiligung, den sittlichen Ernst lähmenden Ruhen im Verdienste Christi, das der Erfahrung nach leicht zum Schlafen wird, entgegenzutreten, ohne den „*conscientiis territis*“ den Trost der Rechtfertigung, des Versöhntseins mit Gott, unter der Bedingung des wahren Glaubens — und also den Frieden, die Beruhigung, die darin liegt — welche zu geben den Reformatoren besonders angelegen war — zu entreißen oder zu verkümmern.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dörner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Vierter Band. Viertes Heft.

Gotha.

Verlag von Rudolf Besser.

1859.

Die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande.

Von Dr. Bertheau, Professor in Göttingen.

Zweiter Theil. *)

Die Propheten sind von Gott berufen, Träger und Verkündiger des Glaubens zu sein, daß das Reich Gottes kommen werde, zuerst für Israel. Sie verkündigen diesen Glauben als Propheten; sie weissagen also, daß die Gemeinschaft, welche Gott mit den Anfängen Israels in der Patriarchenzeit, dann mit Israel, dem auserwählten Volke, zur Zeit des Mose angeknüpft und trotz der Untreue und des Abfalls des Volkes mit mächtiger Hand von den Tagen des Mose an bis auf ihre Tage festgehalten und gepflegt hat, sich verwirklichen werde, wie in dem Innern der einzelnen Israeliten und in dem sittlichen Verhalten des Volkes, so auch in der Gestaltung aller äußeren Zustände im Lande und im Staate, nicht durch Israels Verdienst, sondern durch die Gnade Gottes, der seines heiligen Namens wegen sich seines Volkes erbarmen, die Sünden und Schulden tilgen und reines Wasser über das unreine Volk sprengen will, damit es rein werde Ezech. 36, 25., dann die, welche in der Gemeinschaft mit ihm zu leben er erwählt, mit seinem Geiste erfüllen, seine Wege lehren und segnen und beseligen will, vgl. z. B. Ezech. 36, 16—38. Aber so gewiß es ist, daß das Heil allein aus Gottes Gnade kommt, so gewiß muß das Volk an seinem Theile dazu thun, fähig zu werden, die Gnadenerweisungen Gottes zu empfangen. Es ist daher die Verkündigung der künftigen Herrlichkeit verbunden mit der ernststen Mahnung, mit der dringenden Bitte, auf den Ruf

*) Siehe Jahrbücher f. D. Th. IV. Bd. S. 314 ff.

des barmherzigen und gnädigen Gottes zu hören, auf den von ihm gebahnten Wegen vorwärts zu schreiten, das von ihm nahegebrachte und dargebotene Heil zu ergreifen. Denn wiewohl Israel das auserwählte Volk ist, so soll ihm doch das Heil nicht zu Theil werden, wenn es hartnäckig in seiner Sünde beharrt und die Gerichte Gottes, das heißt seine Thaten und Thätigkeiten, die sowohl auf die Vernichtung der Sünde und der sündigen Mächte, als auch auf die Neuschöpfung, die Kräftigung und den ewigen Schutz eines dem göttlichen Willen entsprechenden Lebens der Einzelnen und des Volkes abzielen.

Wo die Weissagung nicht nur im Allgemeinen auf ein künftiges Heil hinweist, sondern Israels künftige Herrlichkeit beschreibt, da redet sie von der Umgestaltung und Neugestaltung einzelner Zustände und von der Wegräumung bestehender Uebelstände, z. B. von der Stellung und den Aufgaben des Königs, der Richter, der Priester in der durch Gottes Gnade erneuerten Gemeinde, von den Erfolgen ihrer Kämpfe mit äußeren Feinden, von dem Verhalten auswärtiger Völker zu ihr, von der Einrichtung des Cultus, selbst von Maßen und Gewichten und vielen anderen auf das Einzelste sich beziehenden Einrichtungen. Die Propheten beschreiben Israels künftige Herrlichkeit, wie sie innerhalb des Bereichs gegebener geschichtlicher Verhältnisse sich verwirklichen wird. Ihre auf Israels Zukunft sich beziehenden Weissagungen bewegen sich daher nicht in unbestimmten, farblosen Darstellungen, nicht in bloßen Bildern, denen eine beliebige Anwendung und Beziehung zu geben sie ihren Hörern oder Lesern überlassen, nicht in vieldeutigen Ausdrücken und in bloßen Formeln. Ihre Reden bieten kein Fachwerk von Ideen und Gedanken dar, welches erst mit einem bestimmten Inhalt auszufüllen wäre, vielmehr enthalten sie eine Beschreibung des Heils, wie es sich verwirklichen werde auf Grundlage der jedesmaligen Gegenwart. In lebendigster Anschaulichkeit, zunächst ihren Zeitgenossen zur Warnung und Mahnung, zur Kräftigung des Glaubens und zur Buße, schildern die Propheten, wie die geschichtlichen Zustände ihrer Zeit nach Gottes Willen sich neugestalten werden zu einer neuen, durch Sünde und Schuld nicht getrübbten geschichtlichen Wirklichkeit. Die zukünftige Gestaltung der Zustände Israels und der Völker der Erde, die Verwirklichung des Reiches Gottes auf dem Gebiete der Ge-

schichte und der äußern Natur, — kurz, die selige Zeit, der die Propheten entgegenharren, sie ist nicht durch eine weite Kluft von ihrer eignen Gegenwart getrennt und hat zu ihrer Voraussetzung nicht eine lange, durch unermessliche Zeiträume sich erst hindurchwindende Entwicklung, sie ist nahe und wird im Ganzen und Großen die Verklärung und Neugestaltung gegenwärtiger Zustände bringen. Nahe ist der Tag Jahve's, nahe sein entscheidendes Gericht, so ruft ein Joel, ein Obadja, Jesanja, Ezechiel; nahe ist, der mir Recht schafft, ruft der Knecht Gottes Jes. 50, 8.; nahe ist mein Heil, so spricht Gott selbst Jes. 51, 5.; suchet den Jahve, da er zu finden, ruft ihn an, da er nahe ist, mahnt der Prophet Jes. 55, 6.

Weil alle Propheten von dem Heile, welches nahe ist, und von der bevorstehenden Verwirklichung desselben weissagen, so muß der Inhalt der einzelnen Weissagung durch die jedesmaligen geschichtlichen Verhältnisse Israels und der Völker der Erde bedingt sein; weil für das in der Sünde beharrende Volk, weil überall für Frevler kein Heil ist, so muß die Erfüllung der einzelnen bestimmten Weissagung abhängig sein von dem sittlichen Verhalten der Menschen, vorzugsweise des israelitischen Volks, in der Zeit, wo die einzelnen Propheten weissagen, oder in der zunächst darauf folgenden Zeit. Denn der lebendige Gott, der seine Propheten sendet, ist ein Gott der Freiheit, der sich in seiner Weltregierung bestimmen läßt durch das sittliche Verhalten der Menschen.

Wir wissen nun, das Volk Israel war ein hartnäckiges Volk, welches auf seine Propheten nicht hörte und das von Gott ihm dargebotene und durch seine Propheten verkündigte Heil immer und immer wieder verschmähte. Es verschmähte aber jedesmal das Heil, welches von den verschiedenen Propheten in einer den zu ihrer Zeit vorhandenen geschichtlichen Bedingungen entsprechenden Weise verkündigt ward. Auch wissen wir, daß die Völker der Erde die ihnen dargebotene Gelegenheit, das Gnadenwerk dessen, der der Schöpfer des Himmels und der Erde und der Herr aller Völker ist, zu erkennen, nicht benutzten; so z. B. achteten die Aethiopen zur Zeit des Jesaja nicht auf den Gott, der sich auch ihnen gegenüber als Herr der Welt in dem Gerichte über die Assyrier offenbarte, Jes. 17, 12—18, 7; das Land

Aegypten ward durch die Strafgerichte, von denen es heimgesucht ward in den Tagen des Jesaja, nicht dazu gebracht, den Gott Israels auch als seinen Gott anzuerkennen, seine Hülfe zu suchen, sich von ihm heilen zu lassen und sein Volk zu werden. Die Sünde, die Verstockung der Menschen sind Schuld, daß das Kommen des Reiches Gottes verzieht. Auch die Völker der Erde tragen mit an dieser Schuld, doch ist das weiter hervorzuheben hier nicht der Ort. Wir denken hier an Israels Verhalten, wie es uns die Geschichte bezeugt. Durch Israels Geschichte hindurch zieht sich die Geschichte des Widerstandes gegen Gottes Ordnungen, des Verschmähens des ihm dargebotenen Heils.

Aber Gottes Rathschluß bleibt bestehen: er will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, Jes. 65, 17., und er spricht: meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und nicht sind eure Wege meine Wege; wie höher ist der Himmel als die Erde, also sind höher meine Wege als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken; denn wie Regen und Schnee herabkommen vom Himmel und dorthin nicht zurückkehren, sondern sie tränken das Land und befeuchten es und machen es sprossen und geben Saat den Säenden und Brot den Essenden, also soll sein mein Wort, welches aus meinem Munde hervorgeht: nicht soll es zu mir erfolglos zurückkehren, sondern es thut, was ich will, und richtet aus, wozu ich es schickte, Jes. 55, 8 ff. Gott ist getreu und er übt viel Verzeihung. Mit ewiger Liebe liebt er sein Volk und deshalb fristet er es aus Gnade, Jerem. 31, 3. So oft auch Israel in den Weltereignissen und in seiner eigenen Geschichte die Fügungen, die Gott zur Verwirklichung seiner Heilsgedanken herbeigeführt hatte, verkannt hat, so oft es auf den Ruf der Propheten, das nahe Heil zu ergreifen, nicht gehört hat, er ermüdet nicht, neue Wege zu bahnen, die Hindernisse aus dem Wege zu räumen, welche die Weltmächte und die Sünde in Israel der Verwirklichung seines Rathschlusses entgegenstellen. Und wie er selbst durch seine Weltregierung unermüdblich für die Gründung eines allen seinen Mitgliedern Frieden und Seligkeit bringenden Gottesreiches wirkte, so erweckte er in Israel bis auf die Tage des Maleachi immer neue Propheten, welche weissagten von dem Kommen seines Reiches; ja, auch in den Zeiten, wo das prophetische Wort verstummt war, ließ er es in Israels Mitte

nicht an Männern fehlen, die, erfüllt und getragen von dem Glauben an das nahe Heil, die Aufmerksamkeit ihrer Zeitgenossen hinrichteten auf die großen von Gott geordneten Ereignisse und auf die Erweise seiner Gnade, durch welche es auch ihnen nahe gebracht ward, und mahnend und tröstend das alte prophetische Wort von dem Gerichte und der Verherrlichung nach dem Gerichte in der Sprache und in den Formen ihrer Zeit predigten. Menschliche Sünde und menschliches Widerstreben verzögern das Kommen des Reiches Gottes: kommen wird es, und der Glaube an sein Kommen ist die gleichbleibende Grundlage für die gesamte Weissagung vom Heile, in so verschiedenen Gestalten sie auch erscheinen mag im Laufe der Jahrhunderte.

In verschiedenen Gestalten mußte sie aber erscheinen, denn 1) sie ist in Israel niemals ein todes Besizthum, niemals eine aus alter Zeit stammende, unverändert überlieferte und in der einmal gegebenen Gestalt wiederholte Formel geworden. Sie ward immer wieder verkündigt von den Propheten und den Nachfolgern der Propheten; von Männern, welche Gott erweckte und befähigte, unter allen Wirren ihrer Gegenwart und allen Verwickelungen der geschichtlichen Zustände der schließlichen Entscheidung zwischen ihm und der ihm entfremdeten Welt und der endlichen Verwirklichung seines Reiches mit nie wankender Zuversicht entgegenzuharren; von Männern, deren nächste und eigentlichsste Aufgabe war, für ihre Zeitgenossen zu wirken, durch das Wort vom Gericht die Sicheren und Trozigen aufzuschrecken, durch die Predigt von dem nahen Heile die verzagten Gläubigen und die unter dem Drucke der sündigen Welt leidenden Frommen zu trösten; von Männern, welche, um ihrer Aufgabe nachkommen zu können, mit ihrer Weissagung in ihre Gegenwart hineingreifen und die Gedanken Gottes in den Ereignissen ihrer Zeit nachweisen mußten; von Männern, denen es gegeben ward, die Wege, auf welchen Gott gerade zu ihrer Zeit sein Volk und die Völker der Erde dem Heile zuführen wollte, klar zu erkennen und Anderen bekannt zu machen. Welche Mannichfaltigkeit, sollen wir sagen, welcher Wechsel und welche Wandelbarkeit muß also hervortreten in der langen Reihe von Weissagungen in den aufeinanderfolgenden Jahrhunderten? Da wirkt kein Prophet blos nachbildend und nachahmend; jeder hat den Beruf, zu weissagen

für seine Zeit und innerhalb der geschichtlichen Bedingungen, welche sie ihm darbietet, und jeder war durch sein Verhältniß zu Gott befähigt, Gottes Willen und Wege gerade in seiner Zeit und ihren Ereignissen zu erkennen. Die Weissagung, dieselbe Weissagung von dem Heile, welches kommen wird, sie wird so immer wieder neu, sie hat ihre eigenthümliche Gestalt, ihren besonderen Inhalt und ihre eigenthümliche Aufgabe in der Zeit des Joel, in der Zeit der Assyrer, dann wieder in der Zeit der Chaldäer, der Perser, des Antiochus Epiphanes. Und weiter 2) es hat Gott gefallen, zu seinen Propheten Menschen zu berufen von verschiedenen Anlagen und Gaben, aus verschiedenen Ständen und Lebenskreisen, Männer ungleich an Bildung und an Kenntnissen: den gewaltigen, an einen Mose, Samuel, Elia und Elisa erinnernden Joel, den schlichten Hirten Amos, der hinter der Herde weggenommen ward, damit er dem Volke des nördlichen Reiches weissage, den königlichen Jesaja, den verzagten und klagenden und doch durch seinen Gott so starken und in Leiden sich bewährenden Priestersohn Jeremia, den im Geiste aus seiner Umgebung und aus seiner Zeit entrückten Ezechiel und die anderen alle, von denen wir Schriften besitzen, und die noch größere Anzahl derer, von denen wir aus den geschichtlichen und prophetischen Büchern Kunde erhalten. Die Hand Gottes war gewaltig auf seinen Propheten, Jes. 8, 11, sie schauten die Gesichte, welche Gott ihnen zeigte, sie vernahmen die Worte, welche sie in seinem Auftrage dem Volk mittheilen sollten, und gewiß, wir spüren überall den einheitlichen Geist, der in ihnen waltet; aber ihre Persönlichkeit wird doch nicht vernichtet, und die Art und Weise ihrer prophetischen Thätigkeit ist, wie auf der einen Seite durch die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen sie wirkten, so auf der andern durch ihre Eigenthümlichkeit, ihren Entwicklungsgang und ihre Gaben bedingt. Dazu kommt 3) daß in den Schriften der in einer Reihe von Jahrhunderten nacheinander lebenden Propheten der Einfluß des Schriftwesens sich geltend macht, welches in den verschiedenen Zeiten ein verschiedenes Gepräge an sich trägt. Während die älteren Propheten, ein Joel, Amos, Jesaja, zunächst durch das lebendige Wort, dann erst durch die Schrift wirkten, zuerst redeten, dann von ihren Reden schriftlich berichteten, mußten die späteren Pro-

pheten auf die mündliche Verkündigung ihrer Weissagungen verzichteten und durch schriftstellerische Thätigkeit ihrem Volke nahe-
 treten. Während in den Schriften der älteren Propheten, weil sie Redner, Volksredner waren, die rednerische Farbe der Sprache vorherrscht, bewegt sich die Sprache der späteren vielfach in ruhigem, gemessenem Fortschritt weiter, und wo sie sich zu füh-
 nerem Schwunge erhebt, geht sie auch wohl in die rein dichterische Form über. Während die älteren Propheten unmittelbar und ohne Weiteres den Glauben an das von ihnen verkündigte Wort, weil es Wort Gottes ist, verlangen, lassen sich die späteren auch wohl auf ausführliche Begründung dessen ein, was sie im Namen Gottes verkündigen. Ein Joel, Amos, Jesaja, Andere theilen uns Gottes eigene Worte mit und leiten ihre Mittheilung durch die ausdrückliche Angabe ein: so spricht Gott; ein Zacharia hingegen berichtet uns, was der Engel, der in ihm spricht, verkündet, und im Buche Daniel wird in noch anderer Weise der Verkehr zwischen den Propheten und Gott durch Engel vermittelt. In einzelnen prophetischen Schriften kommt eine Fülle von Gesichten vor; ihre Verfasser erzählen von dem, was ihnen zu schauen vergönnt war, und erklären die Bedeutung des Gesehenen, während in anderen nur ganz selten von solchen Gesichten, in noch anderen gar nichts von ihnen vorkommt. Wohin wir blicken, große Unterschiede, nirgends eine bleibende Form, nirgends Stillstand. Ueberall zeigt sich der Zusammenhang der Weissagung mit der Geschichte und dem Leben, und eben deshalb hat sie selbst eine Geschichte und bewegt sich weiter in lebendiger Entwicklung.

So zeigen sich in Israels Geschichte auf der einen Seite das Widerstreben des Volks und die Macht der Sünde, auf der anderen die Treue Gottes, seine suchende Liebe. Auf der einen Seite steht das Volk, welches seine eigenen Wege gehen will, auf der anderen Seite Gott, welcher von seinem Volke nicht läßt und immer wieder durch seine Propheten auf den rechten Weg und auf das endliche Ziel hinweist. Diese Gegensätze, sie laufen nicht nebeneinander her, ohne sich zu berühren. Die Geschichte des widerstrebenden Volkes läßt sich von der Geschichte der Liebeserweisungen und der Offenbarungen Gottes nicht losreißen. Die eine steht in einem unzertrennlichen Zusammenhange mit der anderen, oder vielmehr beide zusammen bilden eine Geschichte,

mag man sie nun die Geschichte des israelitischen Volkes, oder die Geschichte der Offenbarungen Gottes in Israel nennen. Vorzugsweise hat sich Gott durch seine Propheten offenbart, aber sie selbst stehen mitten in ihrem Volke und sind zunächst berufen, für ihre Zeitgenossen zu wirken. Wie ihre ganze von Gott gewollte und von Gott hervorgerufene Thätigkeit bedingt ist durch ihre geschichtliche Gegenwart, durch ihre Persönlichkeit, durch die Ausbildung des Schriftwesens und durch die prophetische Aufgabe gerade in der Zeit, in welcher der einzelne Prophet auftrat, so muß auch ihre Weissagung von dem künftigen Heile an gegebene Zustände anknüpfen und aus ihnen ihren bestimmten Inhalt hernehmen. Weil die Weissagung verschiedene Gestalten annimmt in den verschiedenen Zeiten, weil sie in einem unauflösliehen Zusammenhange mit dem Verlaufe der Geschichte steht, so können wir uns einer geschichtlichen Betrachtung derselben nicht entziehen, welche zunächst darauf ausgehen muß, gerade die Verschiedenheiten, welche die Weissagung vom Heile im Laufe der Jahrhunderte darbietet, auseinanderzuhalten. Uns steht es ganz fest, daß eben durch die gewissenhafte und freudige Anerkennung der Verschiedenheit bei den einzelnen Propheten und in den einzelnen Perioden der Geschichte die Ueberzeugung begründet werden muß, daß die Weissagung ganz so wie das Volk Israel selbst eine einheitliche Geschichte hat, daß sie sich in der Richtung auf ein Ziel bewegt, daß in allen ihren einzelnen Erscheinungen sich das Walten des Geistes offenbart, dem auch die christliche Gemeinde ihr Dasein verdankt. Der Weg der geschichtlichen Betrachtung ist ein weiter und führt nicht schnell zum Ziel. Aber, ob wir es erreichen oder nicht, der Weg muß der richtige sein, der zu dem Ergebnisse hinzuleiten geeignet ist, daß, wie die Geschichte des Volkes Israel, so auch die Geschichte der Weissagung von seiner Verherrlichung zu ihrem Ausgangspunkt die Geschichte des Herrn und seiner Gemeinde hat. Wir wollen eine übersichtliche Darstellung der Geschichte der Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit zu geben versuchen und hoffen, daß es auch in unserer Darstellung hervortreten werde, wie diese Geschichte auf den Herrn und seine Gemeinde hinführt. Das ist die Aufgabe für den zweiten Theil unserer Untersuchung.

Oder wäre es uns gestattet, rasch über alle Unterschiede der Weissagung hinwegzugehen, sie zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuschließen und ohne weitere geschichtliche Vermittelung jedem einzelnen Zug derselben seine Stellung in diesem Ganzen zuzuweisen? Mit dieser Frage wollen wir auf eine Ansicht von der Weissagung hinweisen, welche auch noch in neuester Zeit mit großer Entschiedenheit geltend gemacht ist. Nicht darum ist es uns vorzugsweise zu thun, ihre Unhaltbarkeit ans Licht zu stellen; wir wollen nur auf sie genauer eingehen, um den Weg, der uns als der richtige vorschwebt, genauer zu beschreiben und das Ziel, welches wir gern erreichen möchten, uns recht klar vor Augen zu stellen.

Die Weissagung ist auf die Zukunft gerichtet, sie handelt von dem, was geschehen soll an dem Ende der Tage, sie beschreibt auch den Abschluß aller Wege Gottes, die schließliche vollkommene Aufrichtung des Gottesreiches, die selige Gemeinschaft der Einzelnen und des Volkes Israel, dann auch aller Völker der Erde mit Gott und die Verklärung des Himmels und der Erde. Die gesammte Weissagung, so sagt man, gehe also auf dasselbe Ziel, und den Propheten war es gestattet, dieses eine letzte Ziel zu schauen. Wie könnten in der Beschreibung dieses Zieles Verschiedenheiten vorkommen? Da die Propheten Seher, Schauer waren, sich in einem Zustande der Ekstase befanden, in welchem ihnen die Wahrheit auf dem Wege eines unmittelbaren Rundgebens durch Gott mitgetheilt ward, da ihre Aufgabe darin bestand, nur das ihnen Mitgetheilte zu beschreiben, da sie, wie man sich wohl ausdrückt, wesentlich darauf angewiesen waren, einen bloß instrumentalen Dienst zu leisten, so meint man von vornherein, es könne in ihrer Weissagung nichts angetroffen werden, dem nur die vorübergehende Bedeutung eines Gliedes innerhalb einer geschichtlichen Entwicklungsreihe zukomme, nichts, dessen Erfüllung an das Verhalten des Volkes geknüpft oder von dem Verlaufe der Geschichte abhängig sei. — Freilich, so sagt man weiter, man werde nicht verlangen können, daß die Propheten die schließliche Entwicklung in ihrem ganzen Zusammenhange und nach allen ihren Beziehungen darstellen, denn sie sprächen jedesmal nur das in der inneren Anschauung Gegebene aus und gegeben wurde ihnen nur das, was gerade unter den

jedesmaligen Verhältnissen das Zweckmäßige und Wirksame war. Einzelne Propheten könnten ganze Partien des großen Gemäldes unberücksichtigt lassen, daraus folge nicht, daß sie dieselben nicht gekannt hätten. Weil sie Seher waren, so müsse man es natürlich finden, daß sie nie mehr gaben als eben das Gesehene, ohne daß sie dasjenige einmischten, was sie nach ihrem verständigen Bewußtsein schon früher aus den Offenbarungen anderer Gottesmänner und aus dem Gesamtglauben der Gemeinde Gottes wußten. — Mit diesem Schauen in der Ekstase hänge es dann auch zusammen, daß sich den Propheten Alles in der Gegenwart darstelle, und daß sie von Begebenheiten und Personen der fernen und fernsten Zukunft so reden, als ständen sie vor ihnen, als seien sie gegenwärtig. — Sie seien nicht sowohl chronologische Geschichtschreiber als vielmehr Gemäldebeschreiber; es mußte ihnen also in der Regel, wenn nicht eine besondere Offenbarung hinzukam, wie in Jes. 7., Jerem. 25., Dan. 9., die Zeitferne unbekannt bleiben. Wenn sie z. B. den Messias vor sich stehen sahen in dem Gemälde, wie konnten sie da wissen, wie lange Zeit noch bis zu seiner Erscheinung verfließen werde? — Endlich, waren die Propheten Gemäldebeschreiber, erhielten sie ihre Aufschlüsse in der Anschauung, so werde es von vornherein feststehen, daß das Bild in der Prophetie in ausgedehntem Gebrauch sein müsse. Allerdings könne das intellectuelle Schauen der Propheten auch ohne die Hülle des Bildes das Wort erfassen, aber alle geistige Anschauung habe doch eine Vorliebe für das Bild, und so male auch die Prophetie, weil sie auf geistiger Anschauung ruhe, sie male und zwar nicht in bloßen Kreidestrichen, sondern in Farben. Die Bilder freilich, unter denen sich den Propheten die Zukunft darstellte, so sagt man weiter, mußten innerhalb des Kreises ihrer Vorstellungen liegen und von den Verhältnissen, unter denen sie lebten, entnommen sein. So bildeten bei der Schilderung der Herrlichkeit und des Glückes der messianischen Zeit in der Anschauung der Propheten die glücklichen Zeiten unter David und Salomo das Substrat, Jer. 23, 5. 6. Micha 4, 4. In der individualisirenden Schilderung der siegenden Kraft des Reiches Gottes in der messianischen Zeit würden die Völker der davidischen Herrschaft genannt, Jes. 11, 14., doch seien sie nur als Bilder der Völker anzusehen, welche bei der Verwirk-

lichung des Gottesreiches sich ihm unterwerfen werden. Die allgemeine Wahrheit, daß Friede und Liebe unter dem Volke herrschen werde, wenn es die wahrhaftige Versöhnung mit Gott gefunden, böte sich der Anschauung der Propheten dar unter dem Bilde des Aufhörens des traurigsten Zwiespaltes unter dem A. B., der Trennung der Reiche Juda und Israel. Die Feinde des Israels der Zukunft erschienen nicht selten unter dem Namen eines Volkes, welches sich in der Vergangenheit oder Gegenwart durch seine Feindschaft oder durch seine Macht auszeichne. So repräsentirten Zach. 10, 11. Assur und Aegypten die Dränger des Volkes Gottes; Jes. 25, 10—12. erschienen sie unter dem Namen Moab; hingegen in Jes. 34, 63., Amos 9, 12. erscheine Edom als Repräsentant der gottfeindlichen Welt, und an Edom exemplificire auch Obabja die allgemeine Wahrheit des zukünftigen Gerichts über die Heiden; Ezechiel 38. bezeichne die gottfeindliche Weltmacht durch den Namen Magog. — Daß man einen Unterschied machen müsse zwischen Bild und Sache, folge aus dem visionären Charakter der Weissagung; allerdings sei der bildliche Charakter bei den Propheten temperirt durch das Streben, der Gemeinde sich verständlich zu machen und auf sie zu wirken, aber es sei doch im Wesen der Weissagung begründet, daß ihr im Allgemeinen ein bildlicher Charakter eigne. Es komme also darauf an, sich nach sicheren Regeln für die Grenzbestimmung zwischen Bild und Sache umzusehen, aber unendlich Vieles, was auf den ersten Anblick Sache scheine, sei doch nur Bild. Wo die Erfüllung schon verglichen werden könne mit der Weissagung, da sei Scheidung zwischen Bild und Sache leicht vorzunehmen, aber auch wo das nicht der Fall sei, fehle es nicht ganz an Merkmalen für die Grenzbestimmung des Bildlichen und Sachlichen.

Wir haben in dem Vorhergehenden die Ansicht von der Beschaffenheit der Weissagung dargestellt, welche Hengstenberg in der zweiten Ausgabe seiner Christologie durchzuführen versucht hat. Wer diese Ansicht sich aneignen kann, wird allerdings leicht über die verschiedenen Gestalten, in welchen die Weissagung im Laufe der Zeiten uns entgegentritt, hinwegkommen können. Zwar wollen wir nicht behaupten, daß durch diese Ansicht jede geschichtliche Betrachtung der Unterschiede schlechtthin ausgeschlossen werde. Hengstenberg selbst sagt, er habe stets mit Eifer der wirklich

berechtigten geschichtlichen Auffassung nachgestrebt, und nicht können wir es verkennen, daß Ansätze zu einer geschichtlichen Auffassung in seiner Christologie vorkommen und bei seiner Ansicht von der Beschaffenheit der Weissagung vorkommen müssen. Denn die Bilder, unter denen sich den Propheten die Zukunft darstellte, sollen ja jedesmal innerhalb des Kreises ihrer Vorstellungen liegen und von den Verhältnissen, unter denen sie lebten, hergenommen sein, und wenn z. B. das eine Mal Assyrien und Aegypten, dann Moab, dann Edom, dann Magog als die Repräsentanten der gottfeindlichen Weltmacht erscheinen, so muß doch irgend welche Veranlassung in der jedesmaligen Gegenwart der Propheten vorhanden gewesen sein, durch welche der eine Prophet dazu gebracht ward, das eine Volk, der andere das andere als Bild zu nennen. Aber hätte die Weissagung die Beschaffenheit, die Hengstenberg ihr beilegt, so würde die geschichtliche Betrachtung einmal ihren Werth und ihre Bedeutung verlieren; denn war es jedem Propheten gestattet, einzelne fertige und bleibende Züge des ganzen großen Gemäldes der Zukunft mit den Augen des Geistes zu schauen, so müßten die Unterschiede, welche der geschichtlichen Betrachtung sich darbieten, in dem einheitlichen Ganzen doch wieder verschwinden und bei dem Versuche, das von der Gesamtheit der Propheten geschaute, von der ganzen Weissagung beschriebene einheitliche Gemälde herzustellen, weggeräumt werden. Die geschichtliche Betrachtung würde so dann auch auf jeden festeren Haltpunkt und jede sichere Grundlage bei ihrem Streben, die Unterschiede nachzuweisen, verzichten müssen; denn, kommen wesentlich nur Bilder in Betracht, wie könnte es da gelingen, feste Grenzbestimmungen zwischen Bild und Sache aufzurichten? Die Voraussetzung würde immer die sein müssen: es werde nur in Bildern geredet. Wie unendlich viel trotz der acht Regeln, die Hengstenberg (Christologie, 3. Bd. 2. S. 203—210) für die Grenzbestimmung aufstellt, schwankend, unsicher, der willkürlichsten Entscheidung anheimgegeben bleibt, erhellt auf den ersten Blick. Auch ist es von den verschiedensten Seiten her und, sieht man genauer zu, auch von Hengstenberg selbst anerkannt, daß ein Verfahren nach den aufgestellten Regeln zu einer Verflüchtigung des klar vorliegenden Inhalts der einzelnen Weissagungen führt.

Es ist eine Aufgabe der theologischen Wissenschaft, durch genaue Untersuchung aller auf dem Gebiete der Weissagung des A. T.'s vorkommenden Erscheinungen die sicheren Grundlagen für eine Lehre von der Beschaffenheit der Weissagung zu gewinnen und die dem geschichtlichen Thatbestande wirklich entsprechenden allgemeinen Sätze festzustellen, nach denen sich die reichen und mannichfaltigen Aeußerungen des weissagenden Geistes und die lebensvollen Gestalten der Weissagung zurechtlegen und ordnen lassen. Noch ist diese Aufgabe nicht gelöst; sie wird auch so bald nicht gelöst werden. Mit den Worten „Ekstase, Anschauung eines Bildes“, mit der Forderung, die Propheten seien als Gemäldebeschreiber aufzufassen, ist die Formel nicht gefunden, durch deren Gebrauch der Zugang zu den geheimnißvollen Tiefen der Weissagung eröffnet, das Verständniß der mannichfaltigen Erscheinungen in den Jahrhunderten, wo ihre Stimme erschallte, erschlossen werden könnte. Hengstenberg führt an, Steudel habe gegen die Annahme einer prophetischen Ekstase eingewandt: „Nehmen wir die Sprüche eines Haggai vor uns; da ist von ferne nicht an ein Entrücktwerden aus dem ordentlichen Bewußtsein bei dem Propheten zu denken; er erinnert an das, wie die Juden es hielten, an das, wie sie es halten sollten, und wie dann in ihre Verhältnisse sichtbarer Segen von oben eintreten werde.“ Es sei aber nicht wohlgethan, so meint Hengstenberg, wenn man das Wesen einer großartigen geschichtlichen Erscheinung aus ihren letzten Kundgebungen zu beurtheilen unternehme; in den spätesten Propheten stelle sich uns allerdings der Uebergang der Prophetie zur Schriftgelehrsamkeit dar. Sind aber solche Unterschiede in der Prophetie überhaupt vorhanden, so ist es auch nicht wohlgethan, über sie schnell hinwegzugehen mit der Behauptung: die richtige Weise zur Erkenntniß des prophetischen Zustandes werde die sein, daß man vor Allem die Koryphäen des Prophetenthums ins Auge fasse. Wer sind die Koryphäen? Etwa ein Hosea, Jesaia, ein Micha, ein Jeremia? Aber wir werden doch zugeben müssen, daß ein großer Theil der Weissagungen nicht nur bei Haggai, sondern auch bei Hosea, Jesaia, Micha, Jeremia und anderen Propheten sich in der That in keiner Weise als Beschreibung eines in der Ekstase geschauten Bildes zu erkennen giebt.

Es steht nicht so, daß man entweder den Inhalt der Prophe-

tie für das bloße Erzeugniß einer von Gott losgetrennten menschlichen Thätigkeit und für das Ergebniß des gewöhnlichen menschlichen Nachdenkens über die Wege Gottes in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft halten, oder zugeben müsse, daß dieser Inhalt den Propheten aus der Anschauung eines ihnen vorgeführten Gemäldes geworden sei, welches sie nur zu beschreiben gehabt hätten. Die bloß reflectirende Thätigkeit tritt nicht allein in der Ekstase oder bei dem visionären Schauen zurück, sie muß auch der Begeisterung des Dichters und des Künstlers, sie muß all' den Zuständen weichen, in welchen die Menschen unmittelbar von einer höheren Macht erfaßt werden, in welchen wie ein Blitz eine über den Gesichtskreis des eignen Bewußtseins hinausreichende Wahrheit hervorruft, in welchen aus der geheimnißvollen Tiefe des Zusammenhangs mit Gott und aus dem innersten Wesen des Geistes heraus neue Aufklärungen über die Räthsel des Lebens und über die Zielpunkte menschlicher Bestrebungen hervortauschen. Ekstatische Zustände kommen bei den Propheten vor, aber es ist wohl zu beachten, daß sie selbst Zeugniß ablegen von dem Gewichte solcher einzelnen Augenblicke, in welchen sie, von einer übermächtigen Gewalt fortgerissen, die Offenbarungen Gottes in ursprünglichster Frische zu empfangen gewürdigt wurden, und daß sie selbst in ihren Reden auf solche Augenblicke zurückblicken, an dem Feuer, welches sie entzündet hatten, sich wärmten, die Wahrheit, welche in ihnen ihr unerschütterlich festes Besizthum geworden war, Anderen verkündigten, sie anwandten und geltend machten in ruhiger, nicht selten in künstlichem Gleichmaße sich bewegender Rede. Habakuk wollte auf seine Warte treten, um zu schauen, was Gott reden werde, und Jahve antwortete ihm und sprach: schreib' auf das Gesicht und grab' es auf die Tafeln, damit man es geläufig lese, denn noch ist das Gesicht auf Frist, doch drängen soll's zum Ende und nicht lügen, wenn es verzieht; harre darauf, denn eintreffen wird es, nicht ausbleiben: siehe, angeschwollen ist, nicht gerade ist seine Seele in ihm, aber der Gerechte wird leben durch seine Treue. Das ist die Offenbarung, die dem Habakuk zu Theil ward. Wir erkennen gleich, wie nachdrücklich er sie hervorhebt, wie sie die feste Grundlage für seine Weissagung ist und wie er selbst den Augenblick und den Zustand, in welchem sie ihm geworden

ist, von der Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit und von dem Zustande, in dem er sich während derselben befindet, unterscheidet. So spricht Jesaja von Augenblicken, wo er von einer höheren Macht überwältigt war, von Augenblicken der Entzückung, in denen ihm eine Offenbarung zu Theil geworden ist und die Hand Jahve's stark auf ihm war, Jes. 8, 11., wo er, in unmittelbarer Nähe Jahve's verweilend, seine Worte vernahm, E. 6, wo Jahve sich seinem Ohr enthüllt hat, E. 22, 14, vgl. 5, 9. Jeremia blickt zurück auf ein Erlebniß in seinen jungen Jahren, durch das es ihm gewiß ward, daß Gott ihn, ehe er gebildet ward im Leibe seiner Mutter, geweiht und zum Propheten für die Völker bestimmt habe, Jerem. 1. So auch Ezechiel 1 ff., vgl. 3, 14. 8, 1. 11, 5. Weil die Propheten solche Augenblicke besonders hervorheben, so müssen wir sagen, daß ihnen nicht immer in gleicher Weise die Offenbarungen Gottes zu Theil wurden, daß den Augenblicken höchster Erregung wieder ruhigere Zustände folgten, in welchen die Einwirkung Gottes auch dem menschlichen Denken und Nachdenken, der nach außen gerichteten Thätigkeit des Ermahnens und Lehrens und dem schriftstellerischen Wirken freien Raum ließ. Zumal wenn wir auf die Geschichte des Prophetenthums in Israel unsere Aufmerksamkeit richten, so werden wir gewiß von dem Versuch abstecken, die Einwirkung Gottes auf die Propheten nach dem Maße derselben Formel zu bestimmen. Wir denken an die Erzählung von Saul und dem Knaben, die sich an Samuel, den Mann Gottes, wenden, um von ihm zu erfahren, wie sie die verlorenen Eselinnen wiederfinden, 1. Sam. 9.; wir denken an die Prophetenschüler, welche unter dem Schalle der Musik prophezeien, und an Saul den Propheten, 1. Sam. 10, 5 ff., an Saul, der, von der Begeisterung Anderer fortgerissen, seine Kleider auszog und vor Samuel prophezeite und nackend da lag den ganzen Tag und die ganze Nacht, 1. Sam. 19, 24, an die 400 Propheten, welche Achab befragte, an den Sidkijja ben Kena'na, der sich eiserne Hörner machte, und an Mika ben Jimla, 1. Kön. 22, 5—27, an Elia und Elisa, an den Prophetenschüler, der den Jehu zum Könige salben sollte und den die Knechte des Jehu einen Un Sinnigen oder Rasenden nannten, 2. Kön. 9, 11 (vgl. Hos. 9, 7); wir erinnern uns auch daran, daß

Schemaja der Meschlamite den Propheten Jeremia mit zu den Unsinigen und Verrückten zählte, Jerem. 29, 26. Gewiß erhellt aus einigen dieser Stellen, daß der Zustand der Propheten auch ein von dem gewöhnlichen weit entfernter, außerordentlicher sein und daß in demselben solche Erscheinungen hervortreten konnten, welche sonst bei Rasenden und Verrückten vorkommen, aber wir werden doch nicht annehmen können, daß die Weissagung Jes. 40 — 66 und viele andere Weissagungen in dem Buche des Jesaia, des Jeremia, des Ezechiel und in den übrigen prophetischen Büchern von Propheten, welche sich einem solchen Zustande befanden, geschrieben sind. Diese Reden bezeugen nicht ein etwa auch in gewaltsamen körperlichen Bewegungen und Zuckungen sich äusserndes plötzliches Ergriffensein von einer höheren Gewalt, sie bezeugen vielmehr eine dauernde Einwirkung Gottes, eine durch die Gemeinschaft mit ihm gehobene Thätigkeit, welche die freieste Anwendung menschlicher Gaben und die freieste Verfügung über die eigenen Kräfte und Fähigkeiten gestattet. Eine Geschichte des Prophetenthums, glaube ich, würde den Satz bestätigen, daß, je weniger die Propheten zu einem stetig sich bewährenden Leben in Gott gelangt sind, desto äußerlicher ihnen gegenüber und desto höher über ihnen die göttliche Macht steht, von der sie ergriffen und deren fast willenlose Werkzeuge sie werden. Man hat gesagt (vgl. Hengstenberg, Christologie, III, 2. S. 167), darin, daß der Zustand der Propheten bei ihren Weissagungen ein außergewöhnlicher, nicht fortgehender war, sei der Grund der Erscheinung zu suchen, daß bei ihnen die Formel: so spricht der Herr, so häufig wiederholt werde, während sie bei den Aposteln, deren göttliche Erleuchtung eine fortgehende war, nur selten und dann vorkomme, wenn sie, wie 1 Cor. 7, 10, ihre Rathschläge von den Geboten des Herrn unterscheiden. Ein ähnlicher Unterschied wird auch schon innerhalb des Gebietes der alttestamentlichen Prophetie anzuerkennen sein. Als Saul unter den Propheten war, gerieth er plötzlich in einen außergewöhnlichen Zustand und lag nackt da den ganzen Tag und die ganze Nacht; so schnell, wie dieser außergewöhnliche Zustand eingetreten war, so schnell ging er wieder vorüber; die Bücher Samuel's weisen darauf hin, daß Saul's prophetische Begeisterung und prophetisches Thun nicht Bestand hielten und ohne nachhaltigen Einfluß auf

sein Leben blieben. Einen Jesaja, einen Jeremia hingegen werden wir uns doch als Männer denken müssen, in welchen das Ergriffensein von Gott, wenn es auch in einzelnen Momenten stärker als gewöhnlich hervortrat, sich während eines langen in prophetischer Thätigkeit zugebrachten Lebens bewährte, zu einer immerhin durch menschliche Sünde und Schwäche unterbrochenen, aber stetig wiederkehrenden Gemeinschaft mit Gott und zu einer ihr ganzes Leben verklärenden Macht ward. Jeremia sagt: vom dreizehnten Jahre Josia's, des Sohnes Amon's, des Königs von Juda, bis auf diesen Tag geschah das Wort Jahve's zu mir und ich redete zu euch von früh an, aber ihr hörtet nicht, Jerem. 25, 3; eine solche fortdauernde, ununterbrochene prophetische Thätigkeit weist nicht auf bloß augenblickliche Erregungen und auf kurze Zeit dauernde ekstatische Zustände hin.

Die Art und Weise, wie Gott sich seinen Propheten offenbarte, werden wir nie und nimmer auf eine einzige Formel zurückbringen können. Sie ist eine verschiedene in verschiedenen Zeiten, eine verschiedene bei den einzelnen Propheten. Sie beruht auf dem persönlichsten Verhältnisse der Propheten zu ihrem Gott, auf dem Geheimnisse der Persönlichkeit, welches nun einmal nicht nach einer durchgreifenden Regel enthüllt, verstanden, begriffen werden kann. Und selbst in den ekstatischen Zuständen, welche nach ihrem eigenen Zeugniß bei den Propheten vorkamen, werden neben der übermächtigen Gewalt Gottes sich doch noch die Einflüsse menschlicher Thätigkeit und sittlicher Bedingungen geltend gemacht haben, die in unseren prophetischen Schriften sehr bestimmt hervortreten. Die in ihnen enthaltenen Weissagungen sind nun einmal nicht bloße Beschreibungen eines im ekstatischen Zustande den Schauenden vorgestellten und äußerlich ihnen gegenüberstehenden fertigen Gemäldes, sie sind das Ergebniß einer durch den Geist Gottes angeregten und getragenen Thätigkeit, welche menschliche Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit deutlich erkennen läßt. Einem Jesaja, einem Jeremia ist in einem langen in Gemeinschaft mit Gott dahinfließenden Leben ein Verständniß göttlicher Dinge eröffnet, und wenn auch in Augenblicken gewaltiger Erregung der Geist Gottes mächtiger in ihnen wirkte als sonst, so werden sie doch nicht nur in ekstatischen Zuständen die Anregung zu prophetischem Wirken und den Inhalt ihrer Weiss-

sagung erhalten haben. Das prophetische Wirken bezieht sich ja auch nicht allein auf das Weissagen.

Wir streiten nicht um ein Wort. Mag man immerhin jede gehobene Stimmung des Lebens und Denkens und jede begeisterte Thätigkeit, welche, wo sie bei wahren Propheten sich findet, durch das Wirken des Geistes Gottes hervorgerufen und durch Mittheilung göttlicher Gaben geweiht wird, mit dem Namen Ekstase bezeichnen, es kommt auf die Folgerungen an, die man nur zu rasch aus dem Vorhandensein ekstatischer Zustände der Propheten bei ihren Weissagungen hat ableiten wollen. Auf diese Folgerungen müssen wir unsere Aufmerksamkeit richten.

1. Weil die Propheten schauten, was ihnen vorgeführt ward, und gewöhnlich — wir wissen doch eigentlich nicht, weshalb, wenn das ganze fertige Bild vorgeführt ward — ihnen nur helle Blicke auf einzelne Theile des großen Ganzen der Zukunft gewährt wurden, so sollen sie eben nur einzelne Züge des fertigen Gemäldes beschreiben; unternehme man es, die einzelnen Weissagungen an einander zu reihen und zu einem Ganzen zu verbinden, siehe da, so erscheine das allseitig vollendete Gemälde. Und uns soll es nicht schwer werden, dieses Gemälde herzustellen, weil ja die Geschichte und die Erfüllung der Weissagung uns zeige, wo jeder einzelne Zug eingereiht werden müsse. Ob der Versuch wirklich schon angestellt ist, die einzelnen Züge, wollen wir lieber sagen, die bestimmte Gestalt, unter welcher bei einem Joel, dann wieder bei einem Amos und Hosea, dann bei Jesaja und den übrigen Propheten die Gestaltung der Zukunft erscheint, zu einem einheitlichen Ganzen zu vereinigen? Wir wissen, und darauf haben wir schon in dem ersten Theil unserer Untersuchung hingewiesen, daß er nicht gelingen kann, wenn man sich nicht dazu verstehen will, den bestimmten Inhalt der einzelnen Weissagungen auf die willkürlichste Weise umzudeuten und zu verflüchtigen. Und sind wir auch nur berechtigt, einen solchen Versuch zu machen? Wir können uns doch der Anerkennung nicht entziehen, daß der Verlauf der Geschichte Israels schon den handgreiflichen Beweis geliefert hat, daß gar viele einzelne Weissagungen nicht eingetroffen sind. Die Israeliten selbst, jene Männer von den Ältesten des Landes, Jerem. 26, 17 ff., urtheilen doch über Verschaffenheit und Erfüllung der Weissagung nicht so, daß wir uns

veranlaßt sehen müßten, jeden einzelnen Zug derselben in seiner Eigenthümlichkeit und in seiner ursprünglichen Geltung und Bedeutung festzuhalten und ihn zu verwenden bei dem etwaigen Versuche, die einzelnen Weissagungen zu einem allseitig vollendeten Gemälde zusammenzustellen. Nicht lehrt das alte Testament, daß jede Weissagung erfüllt werden müsse. Der Gott, der seine Propheten sendet, ist der lebendige Gott, der sich auch gereuen läßt, sei es nun das Unheil, sei es das Gute, welches er geredet hat zu thun. Gott nimmt in seiner Weltregierung Rücksicht auf das Ringen und Streben, auf das fromme und auf das sündige Verhalten der Menschen. Durch die einzelne Weissagung wird nicht ein unabänderliches Geschick festgestellt, dem sich Alles beugen muß; sie enthüllt, was geschehen wird nach Gottes Willen, wenn die Menschen dazu thun, auch von ihrer Seite die Bedingungen zu erfüllen, von welchen Gott das Eintreffen der Weissagung abhängig sein lassen will. So darf die Weissagung von der sittlichen Grundlage, die sie selbst anerkennt und auf welcher sie sich bewegen will, nicht losgerissen werden. Das Bewußtsein von dieser sittlichen Grundlage muß in den frommen Israeliten ein ausnehmend lebendiges gewesen sein und ihnen ohne Grübeln und Zweifeln den richtigen Maßstab zur Beurtheilung des Verhältnisses, in welchem Weissagung und Erfüllung zu einander stehen, dargeboten haben. Nehmen doch jene Ältesten, Jerem. 26, gar keinen Anstoß daran, daß die Weissagung des Micha von der Zerstörung Jerusalems nicht eingetreten ist; ohne Weiteres steht es ihnen fest: weil der König Hiskia den Jahve fürchtete und dazu that, ihn zu besänftigen, so ließ sich Jahve gereuen das Unheil, welches er über sie geredet hatte. Wird doch immer und immer wieder geredet von dem Jahve, der sich gereuen ließ das Unheil, das er geredet hat, geredet hat durch seine Propheten, und auch das Gute, welches er über ein Volk und Königreich geredet hat, sich gereuen ließ, wenn das Volk und das Königreich nicht auf seine Stimme hören. Gerade den Glauben an einen Gott, der sich gereuen läßt, was er geredet hat, der voll Erbarmen und Gnade ist und seine fest verheißenen Strafgerichte zurückhält, wenn Besserung eintritt, und das fest verheißene Heil den verstockten Sündern nicht zu Theil werden läßt, gerade diesen Glauben bezeugt das Alte Testament nachdrücklich und vernehmlich; es lehrt uns die Wege des

Gottes kennen, der nicht gebunden sein will an seine Weissagungen, sondern es sich vorbehält, nach Maßgabe des Verhaltens der Menschen sich zu entscheiden, ob er sie erfüllen wolle oder nicht. Oft und immer wieder hat dieser Gott dem Volke Israel Heil und Segen für die nächste Zukunft verheißen; traf seine Verheißung nicht ein, so hatten die frommen Israeliten gar keine Veranlassung, an seiner Wahrhaftigkeit und an der Wahrheit seiner Verheißung zu zweifeln, sie mußten vielmehr in sich gehen, ihrer Sünden in Reue und Beschämung sich bewußt werden, in sich selbst die Ursache der Verzögerung des Heils suchen und im Hinblick auf die hohen Verheißungen, die durch ihre Schuld nicht in Erfüllung gegangen waren, sich getrieben fühlen, die Gnade des verzeihenden Gottes zu suchen, mit Aufopferung aller Kräfte daran arbeiten, in sich, in ihrer Familie, in der staatlichen Gemeinschaft mit Gottes Hülfe ein Leben nach Gottes Willen zu gestalten, demüthig zuwarten, ob sie es dahin bringen würden, nach Gottes Urtheil befähigt zu sein, das Heil zu empfangen. So stehen nach der Schrift, nach der heiligen Schrift, deren Weissagungen auch uns gegeben sind zur Mahnung und Stärkung unseres Glaubens, die Weissagung selbst und ihre Erfüllung in einem unauflösliehen Zusammenhange mit dem sittlichen Streben der Menschen und den nach Gottes Gnade errungenen Erfolgen dieses Strebens.

Ist dem so, so kann die Ansicht von der Beschaffenheit der Weissagung, welche zu der Annahme führt, den Propheten seien im ekstatischen Zustande einzelne Züge eines schon fertigen und der einstigen Wirklichkeit vollständig entsprechenden Gemäldes der Zukunft vorgeführt, nicht festgehalten werden. Einzelne Weissagungen sind — das lehrt uns die Geschichte — unerfüllt geblieben. Weil die Schrift uns lehrt, daß die Wahrheit der Weissagung, oder, um an die Worte der Schrift zu erinnern, ihr Ausgang von Gott und das Sprechen der Propheten im Auftrage Gottes, gar nicht die Erfüllung des Gemeissagten und von Gott Gesprochenen verbürgt, so ist es ein willkürliches und unberechtigtes Unternehmen, alle einzelnen Züge der Weissagung als unveränderlich feststehende und als in Kraft bleibende bis zu ihrer Erfüllung anzusehen, sei es nun, daß man wie Hengstenberg ihren Inhalt verflüchtigt und dann ihre Erfüllung nachzuweisen

versucht, oder wie A u b e r l e n ihrer endlichen Erfüllung noch harret. Die geschichtliche Betrachtung wird zunächst überall nicht nach der Erfüllung der einzelnen Weissagung zu fragen Veranlassung haben, sondern nach ihrem bestimmten Inhalt und ihrer geschichtlichen Eigenthümlichkeit, wie sie jedesmal durch die Verhältnisse und die prophetischen Aufgaben der Zeit bedingt sind. Dann erst hat sie die weitere Aufgabe, in den aufeinanderfolgenden Gestaltungen der Weissagungen das Walten des einheitlichen Geistes zu suchen, die wesentliche Uebereinstimmung nicht in dem Einzelnen, sondern in der Fortbewegung und in der Richtung auf das Ziel zu erkennen und das im Laufe der Jahrhunderte immer klarere Hervortreten dieses Zieles nachzuweisen.

Je sorgsamer die geschichtliche Betrachtung die Unterschiede der Zeiten beachtet, desto bestimmter wird die Stellung erkannt werden können, die dem Einzelnen in dem Zusammenhang des Ganzen zukommt. Sie wird sich also auch nach einer Antwort auf die Frage umsehen müssen, wie es kommt, daß einige Propheten diese Seite, andere eine andere Seite der zukünftigen Gestaltung der Dinge hervorheben. Denn bei der nackten Annahme, es habe Gott gefallen, dem einen Propheten diesen, dem anderen jenen Zug eines schon fertigen Gemäldes zu zeigen, wird sie sich nicht beruhigen können. Vielleicht wird es ihr nicht immer gelingen, eine Antwort auf diese Frage zu finden, aber in jedem Falle wird sie nach einer Antwort suchen und an dem Suchen ihre Freude haben.

2. Daraus, daß die Propheten im ekstatischen Zustande ein ihnen vorgeführtes, ohne ihr Zuthun entstandenes, gleichsam äußerlich ihnen gegenüberstehendes Gemälde anschauten, dann das Gesehene beschrieben, soll es sich erklären, daß in der Weissagung vielfach verbunden erscheint, was in der geschichtlichen Entwicklung sich als getrennt darstellt. Das Gemälde bietet nur eine Fläche dar, auf welcher Alles neben einander abgebildet ist, und auf einer solchen Fläche vereinigt sollen nun alle die kommenden Dinge dem inneren Sinne des Propheten zum Anschauen dargeboten sein. Dem jedesmaligen Propheten mußte dann Alles als gleichzeitig erscheinen, denn für das Nacheinander in der Zeit und für die Unterschiede der Zeiten bot die Fläche des Gemäldes keinen Ausdruck und erkennbare Bezeichnung dar. Zum Bei-

spiel: als Jesaia das Gemälde schaute, welches er C. 7—9, 6. beschreibt, da traten vor die Augen seines Geistes die Eroberung und Zerstörung des Reiches von Damascus, der Untergang des nördlichen Reiches, die Geburt des Messias durch die Jungfrau und wie er sich in den ersten Jahren seines Lebens von Sahne und Honig nährt, der Einfall der Assyrer und der Aegypter ins Land Palästina, Verwüstung dieses Landes, Vernichtung der Bewohner bis auf wenige, die sich von Milch und Honig nähren, Fortschleppen des Reichthums von Damascus und der Beute Samariens vor dem Könige von Assyrien, das Herbeiströmen eines Stromes gewaltiger Gewässer, Ueberfluthung des südlichen Reiches durch assyrische Heere, eine Verschwörung der Weltmächte gegen den theokratischen Staat, furchtbarste Bedrängniß desselben, tiefstes Dunkel, ein großes Licht, Niederlage der Assyrer, der Messias, wie er, zum streitbaren Helden erwachsen, die Erlösung bringt, seine dauernde Herrschaft aufrichtet und David's Reich befestigt durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit. — Das ist eine bunte Zusammenstellung. Wir, an die Erfüllung der Weissagung von dem Messias denkend, werden nur zu leicht geneigt sein, bei der Auslegung der Weissagung die uns bekannten Unterschiede der Zeiten geltend zu machen und ihnen gemäß das Einzelne auseinanderzureißen und nach einer chronologischen Reihenfolge zu ordnen. Ein solches Ineinander, wo wir, den Entwicklungsgang der Geschichte übersehend, ohne Weiteres an ein Nacheinander, an ein Getrenntsein durch lange Zeiträume zu denken bereit sind, tritt uns vorzugsweise bei den messianischen Weissagungen entgegen. Micha beschreibt die Erscheinung und das Wirken des Messias im Zusammenhange mit den Ereignissen der assyrischen Zeit und in Beziehung auf das Verhältniß des Volkes Israel zu der ihm feindlich gegenüberstehenden assyrischen Weltmacht. Ezechiel, Jeremia sprechen von dem Messias, der unmittelbar nach der Vernichtung der chaldäischen Weltmacht auftreten werde, und stellen mit ihrer Vernichtung die Erlösung Israels, die herrliche Neugestaltung aller Dinge, den Anbruch der messianischen Zeit mit der ganzen Fülle ihrer Segnungen und Güter zusammen.

Hier scheint die Ansicht von dem Schauen eines Gemäldes, welches nur eine Fläche und auf der Fläche ein Nebeneinander

dem schauenden Propheten darbietet, eine Bestätigung zu erhalten. Ist doch wirklich in den prophetischen Beschreibungen Alles nahe an einander gerückt. Die ganze Entwicklung bis zu dem Ende der Tage ist gleichsam auf den kleinsten Raum zusammengedrängt. Die Herrschaft der Assyrer, das Gericht über sie, die Erscheinung des Messias, die Verwirklichung des messianischen Reiches — Alles vollzieht sich wie auf Einen Schlag in den Weissagungen des Jesaja und Micha. Und wiederum, nur daß an die Stelle der assyrischen Weltmacht die chaldäische getreten ist, vollzieht sich dasselbe schnell nacheinander bei dem Jeremia, dem Ezechiel. Es liegt etwas Verlockendes darin, der Ansicht von dem Schauen in einer Fläche Folge zu geben, um das Ineinander und Nebeneinander der Weissagung zu entwirren und eine chronologische Ordnung herzustellen. Aber begnügt man sich nicht mit scheinbaren Erfolgen, so muß man doch bald zu der Ueberzeugung gelangen, daß man durch die Annahme eines Schauens in der Fläche lange nicht alle Fragen beantworten kann, welche sich aufdrängen, wenn man darüber nachdenkt, wie es zu erklären ist, daß das Auftreten des Messias und die Verwirklichung des messianischen Reiches jedesmal im Zusammenhange mit den großen Weltereignissen und ihrem Verlauf dargestellt werden, und daß das Kommen der Zeit des Heils, der Neugestaltung aller Zustände, der Verherrlichung Israels, jedesmal mit dem Gerichte Gottes über die Weltmacht, die in den Tagen des weissagenden Propheten den theokratischen Staat zu vernichten drohte, verknüpft wird. Wir erinnern wieder an Jes. 7 f. Wäre dort nur gesagt: der Messias wird geboren, er wird erwachsen zum Kriegshelden, David's Thron besetzen, das Reich mehren durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit, so würde man der Ansicht vom Schauen gemäß die auf den Messias sich beziehenden Worte aus dem Zusammenhange der von Damascus und dem nördlichen Reiche, von den Assyrern und Aegyptern, von der Verwüstung des Landes Palästina durch sie u. s. w. handelnden Weissagung vielleicht herausreißen und sie ohne geschichtliche Vermittelung auf den 700 Jahre später erscheinenden Jesum den Christ beziehen können. Aber es wird nicht nur auf sein Erscheinen hingewiesen, sondern zugleich auf die bestimmten geschichtlichen Verhältnisse, unter welchen er erscheinen wird: seine

Geburt fällt in die Zeit, wo durch Gottes Gnade dem Volke des südlichen Reiches Befreiung von dem furchtbaren Drucke wird, den die verbündeten Heere der Könige von Damascus und Samarien ausgeübt hatten; denn bevor der Knabe verstehen wird, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, wird verödet sein das Land von Damascus und Samarien, vor dessen beiden Königen du, o König Ahas, Grauen hast, 7, 16. Die Freude über die Befreiung dauert nicht lange: bringen wird Jahve über dich, o König Ahas, und über dein Volk und deines Vaters Haus Unglückszeiten; die Aegypter und Assyrer kommen ins Land, letztere verwüsten das ganze Land, wenige Israeliten bleiben in dem verwüsteten Lande übrig, die sich von Sahne und Honig ernähren 7, 17—22. Auch jener Knabe wird Sahne und Honig essen, wann er versteht, das Böse zu verschmähen und das Gute zu erwählen, 7, 15. Er wird also, etwa von seinem dritten, vierten Jahre an, sollen wir sagen, im Stande der Erniedrigung leben mit seinem Volke und alle Schrecken des Gerichts, welches Gott durch die Assyrer am südlichen Reiche vollzieht, mit durchmachen. Er gehört mit zu den Wenigen, die übrig geblieben sind, zu dem verschonten Reste. Aber mögen die Assyrer, mögen die Völker der Erde es auch darauf anlegen, den Staat, dessen Mittelpunkt Zion ist, zu vernichten, ihre Pläne gehen nicht in Erfüllung; dafür bürgt der Knabe, der bei seiner Geburt Immanuel genannt ward. Das Gericht ergeht dann über die assyrische Weltmacht; das Kind, dessen Geburt der Prophet in den Tagen des Ahas entgegensah, steht da als der von Gott eingesetzte und mit wunderbaren Gaben ausgerüstete König des davidischen Reiches, 9, 1—6. Wir müssen doch sagen: Jesaja spricht von dem Messias nicht so, daß er in keiner weiteren Verbindung mit den Ereignissen seiner Zeit steht, sondern er beschreibt ihn, wie er mitten unter den Ereignissen seiner Zeit dasteht, ihre Leiden mit durchmacht und nach dem Gericht über die Weltmacht der Zeit als der messianische König herrscht. — Gerade so errettet bei Micha der Messias, welcher im Auftrage Jahve's und in der von ihm verliehenen Machtvollkommenheit die Heerde Israels weidet, von Assur, wenn dieser in das Land Israels kommen und seine Grenze betreten wird. — Bei Jeremia und Ezechiel dauert das Gericht, welches über Israel zur Reinigung und

Väuterung ergeht, längere Zeit, und erst nach Verlauf einer längeren Zeit wird die chaldäische Weltmacht, welche damals das erwählte Volk bedrückte, durch das über sie verhängte Gericht Gottes vernichtet werden; dann aber mit der Vernichtung der chaldäischen Weltmacht wird zugleich das messianische Heil, die Verherrlichung Israels, eintreten. Genug an diesen Beispielen. Es handelt sich also nicht darum, daß die Propheten weissagten von der nahe bevorstehenden Ankunft eines Messias, der doch, wie wir wissen, erst nach vielen Jahrhunderten erschien, es handelt sich vielmehr darum, daß sie sein Erscheinen beschreiben im Zusammenhang mit den Ereignissen ihrer Zeit und gerade nur ihrer Zeit; und ebenso handelt es sich darum, daß die Umgestaltung aller Dinge, die Verherrlichung Israels in Verbindung mit dem bevorstehenden Gerichte über die jedesmal herrschende Weltmacht erscheint.

Die geschichtliche Betrachtung wird solchen Erscheinungen gegenüber zweierlei festhalten müssen:

Erstens das Wort von dem nahen Heile, welches vorzugsweise Jes. 40—66 so eindringlich verkündigt wird. Damit stehen nicht im Widerspruche die oft wiederkehrenden Verheißungen, daß am Ende der Tage die Umgestaltung aller Dinge, die Aufrichtung des messianischen Reiches, die Verherrlichung Israels erfolgen soll; denn das Ende der Tage bezeichnet im Sinn der Propheten nicht einen weit entfernten Zeitpunkt, sondern die Grenzen zwischen den jedesmal gegenwärtigen Zuständen und der bevorstehenden großen Umgestaltung, durch welche das messianische Heil verwirklicht werden soll. Da die Propheten dem baldigen Anbruch der messianischen Zeit entgegenharrten, so war für ihre Anschauung auch das Ende der Tage nicht durch eine unabsehbare Reihe geschichtlicher Entwicklungen und durch unermessliche Zeiträume von der Zeit, in welcher sie lebten, getrennt. Wenn überall und zu allen Zeiten die Frommen, welche sich des Glaubens an den lebendigen Gott, der beschlossen hat, sein Reich zu verwirklichen, und die Macht hat, seinen Rathschluß auszuführen, getrösten dürfen, von der Hoffnung erfüllt sind, daß die Zeit der Aufrichtung seines Reiches nahe bevorsteht, so werden wir sicher annehmen müssen, daß in den Propheten diese Hoffnung eine ihr ganzes Leben und Denken durchdringende Macht gewesen ist. Sie

blickten zurück auf die Geschichte ihres Volks, welche von wunderbaren Thaten Gottes, von seiner mächtigen Hülfe, von vielen Gnadenanweisungen, von der Rettung aus der Gewalt der Weltmacht Aegypten in alter Zeit Zeugniß ablegte. Dieser Gott, der einst Israel erlöste, ist der Schöpfer des Himmels und der Erde; Alles ist seiner Macht unterworfen; alle Völker sind wie nichts vor ihm und werden dem Stäubchen gleich geachtet, Jes. 40, 14 f. Er kann Berge und Hügel verwüsten und verdorren lassen all' ihr Kraut, er kann machen Ströme zu Ländern und Seen austrocknen, Jes. 42, 15. Die größten Thaten wird er verrichten, wenn es darauf ankommt, die Hindernisse, welche sich der Verwirklichung seines Rathschlusses entgegenstellen, fortzuräumen. Er ist bereit, den Menschen, zuerst seinem Volke Israel, das Heil zu schenken, das Heil, welches in dem Leben in Gemeinschaft mit ihm besteht, in einem Leben, dessen voller Ausgestaltung auch auf dem Gebiete der Geschichte und der Natur Israel entgegensehen darf, weil Gott, der Herr über Alles, nirgends Hemmungen und nirgends Störungen des von ihm verliehenen Heils dulden will. Israel aber muß durch den Blick auf die Geschichte, muß durch eigene Erfahrungen mächtig dazu angetrieben werden, das dargebotene Heil zu ergreifen. Denn der Gott, der das Heil darbietet, hat durch die Geschichte diesem Volke klar bezeugt, daß, so oft und so lange es durch die Sünde von ihm getrennt ist, es von Leiden allerlei Art heimgesucht wird und den Fluch fühlen muß, den er um der Sünde willen auf Staat und auf Land legt. Der Sünde willen hat Gott so oft sein Volk in die Gewalt fremder Völker gegeben, es nicht ruhig wohnen lassen im Lande, das Land und seine Ernte verwüstet. In allen Unglücksfällen, von welchen es getroffen ward, mußte es, wenn es nicht in unbegreiflichem Leichtsinne jeden Gedanken an den heiligen Gott, der sich in seiner Mitte offenbart hatte, unterdrückte, den Stachel der Sünde, den Zorn Gottes schmerzlich empfinden. Und dieser Gott, der so oft gezürnt hat, will Sünde und Schuld vergeben, will mit seiner Gnade dem Volke wieder nahe treten; er kann und will durch sein Gericht sowohl die in der Sünde beharrenden Israeliten, als auch die sich der Verwirklichung seines Rathschlusses entgegenstimmende Weltmacht vernichten und dem göttlichen Leben Raum schaffen, und er beauf-

trägt seine Propheten, das Alles dem Volke zu verkündigen, es herbeizurufen mit dem Rufe der Liebe, ihm die Frage vorzulegen, ob es noch fernerhin in dem durch den Fluch der Sünde gehemmten und verflümmerten Zustande fortleben, oder ob es der Gnade Gottes Zugang gestatten und das Heil, welches Gott verleihen kann und verleihen will, empfangen wolle. Wie wäre es zu begreifen, wenn dennoch das Volk Gnade und Segen ohne Ende verschmähte! wenn es statt der Gnade, des Heils und der Seligkeit den Fluch, die Knechtschaft und die Leiden, unter deren Last es so lange geseufzet hat, wieder erwählte! Ruft doch Gott: o daß du horchtest auf meine Gebote: dann wird wie ein Strom dein Glück sein, dein Heil gleich den Wogen des Meeres, Jes. 48, 18; bezeugt er doch, daß nur die Sünden sein Volk von ihm scheiden, Jes. 59, 2. — Männer, welche in der Gemeinschaft mit Gott seine Gnade erfahren hatten, ein Jesaia, der ausruft: wohlan, laßt uns wandeln im Lichte Jahve's 2, 5. und auf den Gott harret, der sein Angesicht vor Jakob's Hause, dem sündigen, verbirgt, und auf ihn hofft, 8, 17; ein Jeremia, der, von eignen Leiden überwältigt, doch noch rufen konnte: singet dem Jahve, preiset Jahve, denn gerettet hat er die Seele des Armen aus der Hand der Frevler, Jerem. 20, 13; ein Hosea, der bittet: kommt, laßt uns umkehren zu Jahve, denn er hat zerissen und wird uns heilen, er schlägt und wird uns verbinden, er wird uns Leben schenken nach zwei Tagen, am dritten Tage wird er uns auferstehen lassen und wir werden leben vor seinem Antlitze, und wir wollen erkennen, eifrig jagen zu erkennen den Jahve, Hosea 6, 1 ff., — alle diese Männer werden in ihrem ganzen Verufe von der Zuversicht getragen, daß Gott nicht umsonst das Heil nahe gebracht hat zu ihrer Zeit, und leben des Glaubens, daß Israel auf den Ruf der Liebe des barmherzigen Gottes hören, bald hören und den suchen werde, der sein Volk mit ewiger Liebe liebt, Jerem. 31, 3., und wenn es ihn mit ganzem Herzen sucht, sich finden lassen will, E. 29, 14. Und nun zumal in den Zeiten großer Gerichte und gewaltiger Völkerbewegungen, bei dem Umsturze alter Zustände, bei dem Wanken dessen, worauf die Sünder vertrauten, wie gewaltig erschallt da die Mahnung des die Sünde richtenden Gottes! Das waren Zeiten, von denen das Wort gilt: *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάρεται*; nur die Israeliten

ließen es an sich fehlen und waren keine *βυσσας*, die das Reich Gottes an sich rissen. Die Propheten verkündigen es jedesmal laut, daß alle die großen Ereignisse zur Zeit der Assyrer, der Chaldäer, des Chrus von dem Gott herbeigeführt sind, der sein Reich gründen will, zunächst in Israel. Von dem Strudel der großen Weltereignisse wird Israel gefaßt; sie stehen in dem innigsten Zusammenhange mit der Geschichte des kleinen Volkes, weil Gott Israels wegen die ganze Welt in Bewegung setzt und das Größte zu thun, ihm nicht zu schwer wird. Seines Knechtes Israels wegen ruft er den Chrus herbei; für Israel giebt er als Lösegeld hin Aegypten, Kusch und Seba, Jes. 45, 4. 43, 3. So wirkt Gott nicht Einmal, so wirkt Gott immer wieder; er wird nicht müde, immer aufs Neue die großen Ereignisse herbeizuführen, durch welche er das Kommen einer neuen Zeit anbahnen will, die für Israel, wenn es ihn sucht, die Zeit des Heils sein wird. Gewiß, wenn mitten unter den Eindrücken der assyrischen Wirren ein Jesaja, ein Micha das Kommen des Heiles verkündigen nach den Gerichten, welche Gott damals durch Assur an den israelitischen Staaten vollziehen ließ, und unmittelbar nach dem Gerichte, welches bald über Assur ergehen wird, so sind die Verhältnisse der assyrischen Zeit nicht in bildlicher Weise angewandt; sie sind die wirkliche Grundlage für die Beschreibung der kommenden Dinge, und der Messias, der damals verheißen ward, hat seine bestimmte Stellung und Aufgabe in der assyrischen Zeit. Wenn Jeremia, Ezechiel das Kommen des Heils nach den Gerichten, welche die Chaldäer an Jerusalem vollziehen, und nach dem Gerichte, welches über die chaldäische Weltmacht ergehen wird, beschreiben, so sind die Chaldäer nicht Bild für etwas Anderes, sondern die geschichtlichen Chaldäer. Wie fest die Israeliten während des Exils an diese bestimmte Weissagung des Jeremia und Ezechiel glaubten, wie sehnsüchtig sie dem Sturze Babels entgegenharrten, weil sie der Weissagung gemäß unmittelbar nach dem Untergang der babylonischen Weltmacht ihre Befreiung, Erlösung, herrliche Wiederherstellung, die Verwirklichung des messianischen Heils erwarteten, das erkennen wir deutlich aus Jes. 40—66 und anderen Reden aus der Zeit des Exils. Wiederum ist die Zeit des Antiochus' Epiphanes eine solche Zeit großer göttlicher Gerichte und göttlicher Mahnungen,

in welcher der Glaube an das ganz nahe Kommen des Heils und an die bevorstehende Neugestaltung aller Dinge mit gewaltiger, siegreicher Kraft sich Bahn brach, den gläubigen Israeliten zum Troste, den abtrünnigen zu ernster Mahnung.

Jedesmal reden die Propheten von dem nahen Heile, weil sie von der Hoffnung getragen werden, daß Israel sich aufraffen und das von Gott nahe gebrachte Heil ergreifen werde. Ihr unerschütterlicher Glaubensmuth, ihr nie wankendes Vertrauen auf Gottes Gnade und auf das Heil aus Gott bewährte sich gerade darin, daß sie nicht an ihrem Volke irre wurden und nicht an der Erneuerung desselben verzweifelten, trotz der Erfahrungen von der Hartnäckigkeit und Widerseßlichkeit desselben, die sie und sie vor allen Anderen gemacht hatten. Denn wiewohl sie Israel kannten als ein Volk, das seine Propheten steinigte, wiewohl den späteren Propheten die Leidensgeschichte ihrer Vorgänger vor Augen schweben mußte, wiewohl sie von Gott belehrt wurden und es sich selbst sagen mußten, daß der ihnen angewiesene Beruf sie auf einen Weg voll Dornen, Schmach und Schmerzen führen werde, so entzogen sie sich doch dem Rufe Gottes nicht, wirkten in treuer Liebe zu ihrem Volke, in dem Glauben, daß Gott das Herz von Stein aus dem Leibe der Israeliten hinwegnehmen und ihnen ein Herz von Fleisch geben und seinen Geist in ihre Brust legen und sie fähig machen werde, in seinen Satzungen zu wandeln und seine Rechte zu beobachten und zu thun, Ezech. 36, 26 f. Wenn wir zurückblicken auf die Jahrtausende seit den Tagen der Propheten und auf die Geschichte des Reiches Gottes von ihren Tagen an und daran denken, wie lange sein Kommen sich hinzog, wird sich da das Wort der Klage hervordrängen können, daß die Propheten sich getäuscht haben, als sie das nahe Heil predigten? Oder könnten wir es über das Herz bringen, zu sagen, die Propheten wären nicht von Gott gesandt und hätten nicht in seinem Auftrage geredet, weil sie das nahe Heil verkündigten und die Verwirklichung desselben in nächster Zukunft wie auf Einen Schlag? Wir übersehen die Geschichte Israels, des widerspenstigen Volkes: wie konnte doch aus diesem Volke das Heil kommen? Weil Gott mit seiner Gnade nicht von ihm läßt seiner Knechte willen, denn er spricht: sowie gefunden wird Moß in der Traube und man spricht: verdirb sie

nicht, denn es ist Segen darin, also will ich thun um meiner Knechte willen, so daß ich nicht alle verderbe, Jes. 65, 8. Nicht alle seine Knechte werden prophetische Gaben und Beruf gehabt haben, aber daß vorzugsweise auch die Propheten mit diesen Knechten gemeint sind, werden wir doch annehmen müssen. Sie bewährten sich als Knechte, weil sie auf den Ruf Gottes bereit waren, dem abtrünnigen und widerspenstigen Volke ohne Menschenfurcht und unermüdlich das Kommen des Heils zu weissagen. Wir kennen den Segen, den Gott auf das Wirken seiner Knechte gelegt hat, denn wir kennen den Ausgang der Geschichte Israels. Gerade daß die Propheten von dem nahen Heile weissagten, gerade daß sie auch in den Zeiten, wo nach Menschen Ansicht Israels Untergang bevorstand, so kräftig und entschieden von seinem Kommen zeugten, muß uns in der Ueberzeugung bestärken, daß sie in der Kraft Gottes weissagten und nach seiner Ordnung.

Denn, und das ist das Zweite, was wir festhalten müssen, auch für die Propheten gilt das Wort des Herrn: es gebühret euch nicht, zu wissen Zeit oder Stunde, welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat, Apostelgesch. 1, 7., das Wort, welches an die Jünger ergeht, als sie fragten: Herr, wirfst du auf diese Zeit wieder aufrichten das Reich Israel? Vgl. den Ausspruch des Herrn Matth. 24, 36., Marc. 13, 32. Die Propheten wußten nicht Zeit und Stunde, aber sie glaubten an das baldige Kommen des Heils und schauten sein Kommen, die einen nach dem Gerichte über die den Israeliten benachbarten Völker, die anderen nach dem Gerichte über die Assyrier, die anderen nach dem Gerichte über die Chaldäer u. s. w. Das Gerichte erging über die Assyrier, über die Chaldäer, das Kommen des Heils verzog sich. Es kam nicht so bald und nicht unter den zeitlichen Verhältnissen, unter welchen die Propheten sein Kommen erwartet hatten. Zeit oder Stunde hatte Gott seiner Macht vorbehalten. Oder gilt dieses Wort doch nicht von der ganzen alttestamentlichen Weissagung? Entziehen sich die Weissagung des Jeremia von den 70 Jahren und die auf der Weissagung von den 70 Jahren des Jeremia ruhenden chronologischen Angaben des Buches Daniel dem Bereich dieses Wortes? Sie sind uns nicht nur kein Beweis dafür, daß das Wort des Herrn für die Tage der Propheten keine Geltung hatte, oder nur eine Geltung,

die Ausnahmen zuließ: sie bestätigen vielmehr auf das bestimmteste seine unbedingte Geltung auf dem ganzen Gebiete der alttestamentlichen Weissagung. Denn die nach dem Untergang der chaldäischen Weltmacht geweissagte Verwirklichung des Heils kam nicht nach den 70 Jahren des Jeremia, und das Ende, welches dem Zusammenhang des Buches Daniel gemäß nach dem Ablauf der siebenmal siebzig Jahre kommen sollte, ist, man mag sie so oder so berechnen, nicht gekommen. Aber mußte der Glaube an die Weissagung nicht dadurch, daß das Kommen des so oft verkündigten nahen Heils sich verzögerte, erschüttert werden? Sicher nicht bei denen, die an den heiligen Gott glaubten und seine Stimme in ihrem Inneren nicht erstickten. Denn sie mußten bekennen, daß in ihnen selbst doch noch nicht der reine Boden vorhanden sei, auf dem das Heil ungehindert wachsen könne, und der Blick auf ihr Volk mußte sie ja gleich zu der schmerzlichen Gewißheit bringen, daß es durch seine Sünden von dem Heile geschieden werde. Das Bewußtsein von dem Zusammenhange zwischen Sünde und Nichterfüllung der Weissagung vom Heile, welches die wahren Propheten in seiner vollen Stärke weckten, wird in dem besseren Theil Israels immer lebendig geblieben sein, wie schon daraus hervorgeht, daß die späteren Israeliten die göttliche Sendung eines Jesaia, eines Jeremia und der andern Propheten willig und gläubig anerkannten, wiewohl sie aus der Geschichte wissen mußten, daß die Erfüllung der Weissagung nicht so bald und nicht in der Weise eingetroffen sei, wie die Propheten erwartet hatten.

Wir dürfen uns auf die Erfahrung berufen, die wir an uns und Anderen gemacht haben, wenn wir von einem hellen Lichte sprechen, welches die zwei einfachen Sätze: die Propheten weisagen von dem nahen Heile, und: Zeit oder Stunde hat der Vater seiner Macht vorbehalten, auf die ganze Weissagung werfen. Wer sie festhält, wird, meine ich, alle Erscheinungen, welche man durch die Ansicht von dem Schauen eines Gemäldes im ekstatischen Zustande raschen Griffes zu erklären versucht hat, im Zusammenhange der ganzen Weissagung erst recht zu würdigen lernen und in ihrer vollen geschichtlichen Wirklichkeit freudig anerkennen, außerdem aber eine Fülle anderer Erscheinungen, welche zu der Ansicht von dem Schauen im ekstatischen Zustande nun

einmal nicht stimmen, einer geschichtlichen Betrachtung zugänglich machen.

3. Endlich soll eine weitere Folge des Schauens eines Gemäldes im ekstatischen Zustande der bildliche Character der Weissagung sein. Sie soll wesentlich bildlich sein. Denn in einem Gemälde werden Bilder dargeboten, und schnell sagt man weiter, die Bilder, unter denen sich den Propheten die Zukunft darstellte, mußten von den Verhältnissen, unter denen sie lebten, entnommen sein. So könne es nicht anders sein, als daß das kommende Heil dargestellt werde unter Bildern, welche die israelitische Geschichte und die israelitischen Zustände darbieten, und daß Sachen sowohl wie Personen, welche der Zeit des Kommens des Heils, der Zeit Christi angehören, geradezu durch Sachen und Personen der israelitischen Gemeinde bezeichnet werden, die mit ihnen etwa durch eine innere Aehnlichkeit verbunden sind. Die bestimmtesten Beschreibungen des Jesaja, des Micha, von dem Heile unmittelbar nach dem Gericht über die Assyrier, werden so zu Bildern des Heiles, welches Christus brachte, gemacht, und mit plötzlichem Sprunge über viele Jahrhunderte hinweg werden wir durch Deutung des Bildes in die Zeit Christi versetzt. In ähnlicher Weise wird von der Zeit jedes einzelnen Propheten aus der Sprung in die Zeit Christi gewagt; die ganze Geschichte des sündigen Volks und der immer neuen Gnadenereignisse Gottes, die dazwischen liegt, wird nicht in Betracht gezogen. Wir von unserem Standpunkte aus werden, indem wir geschichtliche Vermittelung suchen, nicht unmittelbar von der einzelnen Weissagung hinüberspringen auf die Erfüllung und eben deshalb fast Alles in einfacher geschichtlicher Bedeutung festhalten, was der Ansicht vom Schauen zu Liebe zu einem Bilde gemacht wird.

Es ist unsere Aufgabe, den geschichtlichen Thatbestand ganz und vollständig anzuerkennen. Und wir haben, indem wir einen Beitrag zu ihrer Lösung zu geben versuchen, die freudige Zuversicht, daß mit der Anerkennung desselben der Glaube an die göttliche Sendung und den göttlichen Beruf der Propheten nicht nur wohl bestehen, sondern erst recht gekräftigt, gestärkt und in seiner vollen Bedeutung auch für unsere Zeit erkannt werden kann.

Hengstenberg führt in seiner Christologie (III., 2. S. 213.) folgende Worte Ammon's an: „Die ganz einfachen, in kalter historischer Prosa aufgezeichneten Sätze: Israel hat keinen König, sondern einen Lehrer zu erwarten; dieser Lehrer wird unter Herodes zu Bethlehem geboren; er wird für die Wahrheit seiner Religion unter Tiberius sein Leben aufopfern; durch die Zerstörung Jerusalems und die gänzliche Vernichtung des jüdischen Staates breitet er seine Lehre in allen Welttheilen aus; — diese wenigen Sätze würden nicht nur den Charakter wahrer Vorhersagungen an sich tragen, sondern sie würden uns auch, sobald ihre Echtheit erwiesen wäre, ungleich schätzbarer sein, als alle Orakel des A. T. zusammengenommen.“ Wir wissen nicht, ob der Zusammenhang, in dem diese Worte vorkommen, eine mildere Beurtheilung gestattet; wie sie dastehen, geben sie einen traurigen Beweis, zu welchen Zämmlichkeiten der gänzliche Mangel an Achtung vor der Geschichte führen kann. Eine ganze Reihe von großartigen, wunderbar gewaltigen geschichtlichen Erscheinungen mit ihrem unerschöpflich tiefen, lebensvollen Inhalt, eine geschichtliche Entwicklung, die sich durch viele Jahrhunderte hindurch in der Richtung auf das höchste Ziel bewegt, für wenige dürre Sätze daran geben zu wollen, kann nur der bereit sein, welcher mit dem kleinsten Maßstab eigener Einbildung und schulmeisterlichen Dünkels an die große geschichtliche Wirklichkeit herantritt. Im Gegensatz zu solcher Leere werden wir dem Streben nicht jede Berechtigung absprechen, durch rasche Zusammenstellung der Weissagung mit der Erfüllung und durch Umdeutung der ersteren nach der letzteren die Weissagung selbst in ihrer bleibenden Bedeutung zu erfassen und ihr den bedeutungsvollsten Inhalt zu sichern. Aber, wenn wir es wagen dürfen, über den Entwicklungsgang der theologischen Wissenschaft unsere Ansicht auszusprechen, wir hoffen, die Zeit ist nicht fern, wo in gleicher Weise wie jetzt über den Mangel des geschichtlichen Sinnes bei einem Ammon und den Reigenführern seiner Zeit nur Eine Stimme herrscht, die Ungeschichtlichkeit und Unstatthaftigkeit eines Inspirationsbegriffs allgemein anerkannt werden, welcher zu der Annahme führt, die Propheten hätten einzelne Züge eines ihnen gleichsam äußerlich gegenüberstehenden fertigen Gemäldes, welches der liebe Gott ihnen vorhielt, beschreiben, oder, wie man sich auch wohl ausgedrückt hat, ein

himmlisches Buch bloß abgeschrieben. Weil es Gott gefallen hat, sich durch Menschen zu offenbaren, so muß die Inspiration auch der menschlichen Thätigkeit Raum gelassen haben. Die Geschichte der Weissagung giebt uns den Beweis, daß der in den Propheten wirkende Gottesgeist ihre menschliche Thätigkeit und die für dieselbe gegebenen geschichtlichen Bedingungen nicht aufhob oder ausschloß, sondern die ganze Persönlichkeit der Propheten durchdrang, verklärte, hob, heiligte, sie selbst mit festem Glauben erfüllte an die ewig zum Heile der Menschen wirkende Gnade Gottes und ihnen Kraft und Freude verlieh in ihrem von Gott geordneten Berufe. Ja, auch wo sie schauten im ekstatischen Zustande, wird das Geschaute nicht schlechthin losgerissen gedacht werden können von geschichtlichen Einflüssen und sittlichen Bedingungen. Diese Ansicht von einem ethischen Inspirations- und Weissagungs-begriffe wird ja auch jetzt nachdrücklich geltend gemacht, aber noch viel fehlt daran, daß sie allgemein anerkannt und freudig angewandt wird. Vgl. Düsterdieck, krit.-exeget. Handbuch über die Offenbarung Johannis, Einleitung, S. 42 ff., auch Dieckhoff in der Zeitschrift von Kliefoth und Mejer, 1858, S. 758, dessen Auffassung von der Inspiration in dem entschiedensten Gegensatz zu der von Kliefoth in demselben Hefte der Zeitschrift geltend gemachten steht, der gemäß die Thätigkeit der Propheten doch nur auf einen bloß instrumentalen Dienst zu beschränken sein würde.

I. Die Zeit vor dem Auftreten der assyrischen Weltmacht.

Joel. Amos. Hosea. Zacharia 9 bis 11.

In der ägyptischen Zeit ward Israel aus der Knechtschaft der Menschen erlöst und berufen, Eigenthum Gottes zu werden. Der große Prophet Mose sprach zu dem Hause Jakobs und verkündigte den Söhnen Israels im Auftrage und im Namen Gottes: wenn ihr auf meine Stimme höret und meinen Bund beobachtet, so sollt ihr mir sein ein Eigenthum aus allen Völkern heraus, denn mir gehört die ganze Erde, und ihr sollt mir sein ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk, Exod. 19, 5 f.

Damit wird dem gehorsamen und den Bund haltenden Volke ein Leben in der innigsten Gemeinschaft mit Gott verheißen, welches sowohl in dem Verhältnisse Gottes zu dem Volke, als in dem Verhältnisse des Volkes zu Gott sich verwirklichen soll. In dem Verhältnisse Gottes zu dem Volke dadurch, daß das gehorsame Volk Gegenstand des besonderen Schutzes und der besonderen Fürsorge Gottes sein wird, denn der Herr der ganzen Erde will Israel von allen anderen Völkern weg, in einer nur ihm zukommenden und den Unterschied zwischen Israel und den anderen Völkern begründenden Stellung, zu seinem kostbaren Besitztum (vgl. חֵזָק 1. Chron. 29, 3.; Pred. Sal. 2, 8.), zu seinem Kleinode machen; die anderen Völker müssen sich also den Vorzug, den der Gott, dem auch sie unterthan sind, dem Volke Israel einräumen will, gefallen lassen und können ihn nicht hindern, seinem Kleinode die Fülle seiner Segnungen und die Erweise seiner Liebe zuzuwenden. In dem Verhältnisse des Volkes zu Gott dadurch, daß alle Mitglieder des Reiches Priester sein werden, d. h. Zugang zu Gott haben, des Segens seiner Nähe sich getrösten und ihm freudig dienen werden, und dadurch, daß im gesammten Volke nichts bleibt, was von Gott trennt und die Gemeinschaft mit ihm stört. — (Der Ausdruck Reich von Priestern kommt im Alten Testament nur an dieser Stelle vor; weder läßt der Ausdruck selbst, noch auch der Zusammenhang der Stelle die Beziehung auf einen Priesterberuf Israels den anderen Völkern der Erde gegenüber zu, die Auberlen in seiner Abhandlung, die messianischen Weissagungen der mosaischen Zeit, S. 799. hervorhebt; denn ein Reich von Priestern ist nicht da, wo irgend eine Thätigkeit von den Israeliten als Priestern für die anderen Völker der Erde ausgeübt wird, sondern da, wo Priester selbst staatlich geeinigt sind; — daß es auf das Verhältniß zu Gott, nicht auf das zu den Völkern der Erde ankommt, geht aus der weiteren Bestimmung: heiliges Volk, hervor; — B. 5., wo die anderen Völker als solche genannt werden, aus deren Mitte heraus Israel zum Kleinode erwählt wird, bietet auch nicht den leisesten Anknüpfungspunkt für die Meinung dar, daß B. 6. von einer Aufgabe die Rede sein müsse, die Israel an den Völkern der Erde zu erfüllen habe.) — Die Erlösung aus Aegypten, die Erwählung des

Volkess verbürgen noch nicht den Schutz Gottes und die Gemeinschaft mit Gott, dem gehorsamen Volke aber wird beides verheißen. Noch bestimmter werden Exod. 23, 20—33. dem gehorsamen Volke eine Menge einzelner Segnungen, vorzugsweise solcher, welche den geschichtlichen Verhältnissen der mosaischen Zeit entsprechen, in Aussicht gestellt; vgl. auch den Segen und Fluch Levit. 26, 3—46.

Davon, daß das Volk durch den geoffenbarten Gotteswillen sich leiten läßt, wird also die Verwirklichung der Gemeinschaft mit Gott abhängig gemacht. Der Wille Gottes ward in den Anfangszeiten der Gemeinde offenbar in dem Gesetze Gottes. Mose ist der große Prophet, durch welchen Gott die Gemeinde gründet und das Gesetz giebt, Hosea 12, 14. Weil die Erinnerung in Israel sich erhalten hatte, daß die Anfangszeit der Gemeinde die Zeit der Gesetzesoffenbarung war, so konnten von den Späteren leicht auch andere Gesetze, welche aus dieser Anfangszeit stammten, der Sammlung mosaischer Gesetze einverleibt werden. Mögen aber immerhin unter den mosaischen Gesetzen eine ziemlich große Anzahl solcher sein, welche nicht durch die Vermittelung des Mose mitgetheilt sind, so bezeugt uns doch die feste Ueberlieferung von der Offenbarung des Gesetzes gleich nach der Erlösung aus Aegypten, daß gerade in den ersten Zeiten der Geschichte Israels die Thätigkeit der Männer, welchen es Gott gegeben hatte, seinen Willen zu erkennen und Anderen bekannt zu machen, ganz vorzugsweise darauf gerichtet gewesen sein muß, ihn gesetzlich festzustellen und die göttlichen Ordnungen zu festen äußeren Vorschriften zu gestalten, damit diese für das Verhalten des Einzelnen und der Gemeinde auf den verschiedensten Gebieten des Lebens maßgebend sein könnten. Das Ergebnis einer solchen Thätigkeit erkennen wir in den vielen Gesetzen der drei mittleren Bücher des Pentateuchs, deren bunter Inhalt uns den Beweis giebt, mit welchem Ernst und mit welchem Erfolge die Aufgabe festgehalten ward, die israelitische Gemeinde zu einer Gemeinde Gottes, ihres Königes, heranzubilden, welche überall und immer nach seinem Willen fragen und ihm gemäß Alles anordnen und einrichten sollte. Das Wort des Richters Gideon: ich will nicht herrschen über euch, und mein Sohn soll nicht herrschen über euch, Jahve soll herrschen über euch, Richter 8, 23.,

ist aus dem lebendigsten Bewußtsein der alten Gemeinde herausgeredet, daß Gott selbst ihr seinen Willen kund thue und ihr Gesetzgeber sei. Weil es sich darum handelte, für diese bestimmte Gemeinde zu einer bestimmten Zeit den Willen Gottes gesetzlich festzustellen, so erklärt es sich, daß wir im Pentateuch neben den Gesetzen, welche sich auf die allgemeinen Verhältnisse der Menschen zu Gott und zu einander beziehen, gar viele Satzungen antreffen, welche dem Gebiete des rein Volksthümlichen, der Sitte, des Schickslichen angehören, vgl. z. B. Levit. 19, und daß auf gleiche Weise die allgemeinen, bleibenden Sittengebote und die auf das Einzelnste sich beziehenden Satzungen als schlechthin gültige, von Gott selbst gegebene Gesetze verkündigt werden. Betrachten wir aber die einzelnen Gesetze von dem Gesichtspunkte aus, den ihre Beziehung auf die geschichtlich vorhandene Gemeinde darbietet, so werden wir uns bald sagen müssen, wie das Größte und Kleinste von demselben hohen sittlichen Geiste getragen ist. So vereinzelt und äußerlich die Gesetze auch neben einander erscheinen, aus ihnen allen leuchtet das Streben hervor, nicht nur auf die Offenbarung des Willens Gottes zu hören und seine sittlichen Ordnungen auch in den kleinen Dingen und Verhältnissen bestimmt und scharf zu erkennen, sondern auch das Leben der Einzelnen und der Gemeinde dem Willen Gottes zu unterwerfen, einen von Gott selbst regierten Staat auszugestalten und zu verwirklichen. Wie die gesammte Gemeinde in alter Zeit sich der Forderung Gottes: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, bewußt war und ihr nachzukommen strebte, lernen wir aus der Erzählung von dem Kriege der übrigen Stämme gegen Benjamin, den sie unternahmen, weil Benjamin sich weigerte, ihrem Verlangen zu gehorchen, Frevler, welche Schändliches gethan, was nicht geschehen und gesehen war von der Zeit des Auszuges aus Aegypten an, anzuliefern, damit durch ihre Hinrichtung das Böse aus Israels Mitte fortgeschafft werde, Richter 18—21.

Indem allen einzelnen Vorschriften des Gesetzes die Forderung zu Grunde liegt, daß das Volk sich immer und überall von Gott, seinem Könige, leiten und regieren lasse, so setzt es die Fortdauer der Offenbarung in Israel voraus. Denn so umfassend das Gesetz auch ist, und so oft es auch auf die bestimmte-

sten und einzelnsten Verhältnisse eingeht, so mußten im Fortgange der Geschichte und im Wechsel menschlicher Dinge doch immer wieder Veranlassungen zu der Frage sich darbieten, was unter den gegebenen Verhältnissen der Wille Gottes sei. Nicht immer wird das vorhandene Gesetz Gottes die Antwort auf solche Fragen dargeboten haben. Der Bestand der Gottesherrschaft war also dadurch bedingt, daß Gott immer wieder aufs Neue seinen Willen kund gab: einmal durch den im kostbaren Brustschilde die Urim und Thummim bewahrenden Hohenpriester, der auf Befragen den Willen Gottes verkündigte, sodann durch die Propheten, welche Gott auch nach Mose nach freier Wahl aus allen Stämmen und aus jedem Stande erweckte, auf welche er seinen Geist legte, und die reden sollten Alles, was er ihnen gebot. Das Volk sollte hören auf die Worte, die sie redeten in Gottes Namen, und den von ihnen verkündigten Willen Gottes als sein Gesetz anerkennen, Deuter. 18. 19. Aber je ernster es mit der Forderung genommen ward, das ganze Leben dem Willen Gottes gemäß einzurichten, desto bestimmter mußte sich die Ueberzeugung Bahn brechen, daß ein den Einzelnen und der Gemeinde äußerlich gegenüberstehendes Gesetz doch nicht ausreiche. Das Ziel blieb, daß jeder einzelne Israelit und die ganze Gemeinde immer und überall den Willen Gottes zu erkennen und ihm gemäß zu leben befähigt würden. Nach der Ueberlieferung in Num. 11, 20—29. sprach schon Mose es aus, daß die Erreichung dieses Ziels nicht an das Vorhandensein vereinzelter, dem Menschen gegenüberstehender Gesetze geknüpft sei, als er das Verlangen des Josua, den im Lager eine prophetische Thätigkeit ausübenden Eldad und Medad zu wehren, mit den Worten abwies: bist du ein Eiferer für mich? Möchten doch Alle vom Volke Jahve's Propheten sein, wann er seinen Geist auf sie legt. In diesem Wunsche äußert sich zugleich der Glaube, daß eine Zeit kommen werde, wo die Israeliten, unmittelbar von dem Geiste Gottes getrieben, ihn zu erkennen und von ihm sich leiten zu lassen befähigt sein würden. Dem Kommen dieser Zeit harrten die Propheten entgegen. Von ihr und ihrem Heile weissagt der älteste von allen Propheten, deren Schriften uns erhalten sind, Joel.

In seiner Zeit hatte das sündige Volk des südlichen Reiches in Jahren der Noth den Zorn Gottes gefühlt und aus eig-

ner Erfahrung erkennen müssen, daß, wenn er seinem Zorne freien Lauf lassen wollte, es vor ihm nicht bestehen werde. Als das schwer heimgesuchte Volk seine Mahnung hörte: „kehret um zu mir mit eurem ganzen Herzen und mit Fasten und Weinen und Klagen, und zerreiſet euer Herz, nicht eure Kleider, und kehret um zu eurem Gott Jahve“, und sich dann im Tempel sammelschaarte, um fastend und betend seine Gnade zu suchen, da ließ er sich gereuen das Unheil, eiferte für sein Land, schonte sein Volk und verhiess ihm reichen Ersatz für Verlust und Mangel in den Jahren der Noth. So hatte das Volk die Gnade Gottes an sich erfahren und neue Ursache, ihn zu preisen, aber — noch höhere Gnadenerweisungen sollen ihm zu Theil werden durch den Gott, der inmitten Israels ist und sein Volk ewig nicht zu Schanden werden lassen wird., 2, 26 und 27. Er spricht: nach diesem, also in dem weiteren Verlauf meiner Gnadenerweisungen, welche ich dem zu mir zurückgekehrten Volke spende, will ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch, und weissagen werden eure Söhne und Töchter, eure Greise werden Träume träumen, eure Jünglinge werden Gesichte schauen, und auch über die Knechte und Mägde gieße ich meinen Geist aus. Gott will also die innigste Gemeinschaft zwischen sich und seinem Volke aufrichten, Alle ohne Ausnahme befähigen, seinen Willen zu erkennen und ihm gemäß zu leben, so daß er nie mehr Veranlassung haben wird, sein Volk zu strafen, 3, 1 f. Dann werden die Zeichen kommen, die dem Tage Jahve's vorhergehen, und ihn ankündigen, V. 3. Denen, welche den Namen Jahve's anrufen, das heißt denen, über welche er seinen Geist ausgegossen hat, wird Zeit gegeben, sich zu retten, denn auf dem Berge Zion und in Jerusalem wird für sie Rettung sein, einem früheren Ausspruch Jahve's gemäß: „und unter den Entkommenen, welche Jahve ruft“, nämlich: werden auch sie sein, V. 4. und 5. Zu den Entkommenen gehören vielleicht auch andere in den Ländern der Heiden zerstreute Juden, vorzugsweise aber die Gefangenen Juda's und Jerusalems, welche Gott aufstehen lassen wird von dem Orte, wohin Phönicier und Philister sie verkauft haben, 4, 1. 3—7. Zu der Zeit, wo Jahve sie zurückgeführt haben wird, und wo sie, mit den übrigen geisterfüllten Angehörigen des südlichen Reiches vereinigt, wiederum ein starkes Volk sein werden,

wird Jahve mit den heidnischen Völkern Abrechnung halten, welche früher in's Land Juda eingefallen waren, gefangene Knaben und Mädchen der Juden für einen Spottpreis an die Griechen verkauft, Silber und Gold und köstliche Kleinode aus dem Tempel in Jerusalem geraubt und in ihre Tempel gebracht hatten. Er wird sie versammeln und hinabführen in das Thal Josaphat, in Jerusalem's Nähe, in das Thal, wo nach 2. Chron. 20, 16—29 zur Zeit des Königs Josaphat die Feinde des südlichen Reiches vernichtet wurden, und dessen Name schon auf das Gericht hinweist, welches über die Feinde Jahve's ergehen wird, um ihnen eilends ihr Thun zu vergelten und ihre Söhne und Töchter den Juden als Gefangene zu überliefern, die sie dann an ein fernes Volk in südöstlicher Gegend verkaufen werden, während Phönicier und Philister die gefangenen Juden an ein nordwestliches Volk verkauft hatten, 4, 2. 7. 8. Mag man unter den Heiden, nicht allein unter den Philistern und Phönicern, sondern unter den Heiden ringsum, zum Kriege auffordern, die Helden aus ihrer Unthätigkeit erwecken, V. 9., mögen sie die Geräthe des Ackerbaues zu Waffen umschmieden, möge auch der Schwache unter ihnen von kühnem Muthе erfüllt sein, V. 10., das gerade wünscht der Prophet: er selbst ruft allen Heiden ringsum zu, sich zu versammeln und herbeizukommen, zugleich aber fordert er auch Jahve auf, sich an die Spitze seiner Starken, der durch ihn gekräftigten Krieger des südlichen Reiches (vgl. Richter 5, 13.) zu stellen und sie ins Thal der Entscheidung hinunter zu führen, V. 11. Gott antwortet auf diese Aufforderung: mögen die Heiden nur kommen in's Thal Josaphat; denn dort werde ich sitzen, um zu richten die Heiden ringsum, V. 12. Er gebietet dann seinen Starken, den Sieg über die Heiden zu erkämpfen, der sicher ist, denn viel ist ihre Schlechtigkeit, V. 13. So den bevorstehenden Kampf sich vergegenwärtigend, sieht der Prophet das Getümmel im Entscheidungsthal, wie er nun das Thal Josaphat nennt, wo Jahve nächstens durch sein Gericht über die Heiden die Entscheidung bringen wird, V. 14. Das wird ein furchtbarer Tag sein: Sonne und Mond werden dunkel, die Sterne raffen ihren Glanz ein, und Jahve wird von Zion her wie ein Löwe, der im Begriff ist auf seine Beute sich zu stürzen, brüllen, von Jerusalem aus mit seinem Donner in die

Schlacht eingreifen, und, wie wir aus V. 13 hinzufügen dürfen, durch seine Starken die Heiden vernichten, seinem Volke aber eine Zuflucht sein und eine Feste den Söhnen Israels, V. 15. und 16. Das gerettete Volk wird erkennen, daß der Gott, der solches thut, Jahve, Israels Gott ist, der in Zion seine Wohnung genommen hat, Jerusalem fernerhin nicht entweihen lassen und nicht zugeben wird, daß wiederum Fremde in diese Stadt eindringen, V. 17. Nachdem Gott entschieden haben wird zwischen den Heiden ringsum und seinem Volke und dieses in seinem Lande ruhig wohnen kann, soll das Land selbst in üppigster Fülle seine Erzeugnisse darbieten und überall Ueberfluß haben an Wasser; auch vom Tempelberge aus wird eine Quelle in das Dibron=Thal, also nach Osten zu, fließen und so auch die trockene und öde Gegend östlich von Jerusalem zu einer wasserreichen machen, V. 18., hingegen das seiner Fruchtbarkeit wegen berühmte Aegypten wird zur Wüste werden, und das Land Edom zur öden Trift, wegen des Frevels an den Söhnen Juda's, da sie unschuldig Blut vergossen in ihrem Lande, während Juda und Jerusalem sich eines ununterbrochenen Friedens erfreuen, 19. 20. Jahve will das Blut der Juden, welches die Edomiter vergossen haben und welches er bis jetzt nicht gerochen hat, an ihnen rächen; ist Er es doch, der in Zion wohnt, 21.

Das ist die Weissagung des Joel über Juda's künftige Herrlichkeit. Auf das abtrünnige nördliche Reich nimmt er gar keine Rücksicht. Sehen wir von dem bestimmten geschichtlichen Inhalte ab, so ist der Entwicklungsgang dieser: die sündige Gemeinde wird durch Leiden, welche Gott über sie verhängt hat, seines Zornes sich bewußt und muß fürchten, daß der Tag des Gerichts, an welchem er seinem Zorne freien Lauf lassen wird, schon angebrochen ist. Aber noch einmal mahnt der langmüthige Gott, zu ihm zurückzukehren. Auf den Ruf Gottes hörend, sucht die Gemeinde seine Gnade. Da ist Gott gleich bereit, sich das Unheil gereuen zu lassen. Er thut nicht nur seinem Zorn Einhalt, er segnet seine Gemeinde aufs Neue. Er will auch nicht zögern, der seine Gnade suchenden Gemeinde das Höchste, die Gemeinschaft mit ihm, zu schenken. Damit ist ihr Alles geschenkt. In der Gemeinschaft mit ihm hat sie sein Gericht nicht zu fürchten;

nicht über sie, über ihre Feinde wird es ergehen; kommen die Zeichen des nahenden Gerichts, ihr ist Jahve's Schutz sicher. Wie hergestellt, gekräftigt durch ihn, wird sie mit seiner Hülfe über alle ihre Feinde triumphiren; nachdem sie vernichtet sind, wird er ihr ein ungestörtes Leben in seiner Gemeinschaft, Ruhe und Frieden in dem durch Fruchtbarkeit verklärten Lande schenken. Aber diese ganze Entwicklung bis zum endlichen Ziel, wie rasch und auf wie kleinem Raume wird sie verlaufen! Erinnern wir uns an den bestimmten Inhalt der Weissagung: die Feinde der Gemeinde sind die kleineren Völker ringsum, vorzugsweise Phönicier und Philister; nur nachträglich werden auch noch Aegypten und Edom genannt. Sie hatten in Kriegen mit dem Volke Juda's (vgl. 2. Chron. 22, 16.) sich grausamer Handlungen schuldig gemacht, gefangene Juden an die fernen Griechen verkauft, die Tempelschätze geplündert und sich nicht gescheut, damit ihre Tempel zu schmücken (vgl. 3. B. was von den Aegyptiern erzählt wird 1. Kön. 14, 26.); Edom hatte in seinem eigenen Lande unschuldiges Blut von Juden vergossen, wahrscheinlich zur Zeit des jüdischen Königs Joram, als es die Herrschaft Juda's von sich abwälzte. So haben die Heiden ringsum Jahve beleidigt, und das vergossene Blut der Juden schreit zu ihm um Rache. Bis jetzt hat er es noch nicht gerächt. Denn sein Volk in Juda hatte durch seine Sünden seinen Zorn sich zugezogen. Sobald es in wahrer Buße sich wieder zu ihm wandte, segnete er es und — hier beginnt die Weissagung — ist bereit, es weiter zu segnen, es mit seinem Geiste zu erfüllen und in seiner Nähe, in Zion, wenn das Gericht naht, ihm eine sichere Zufluchtsstätte darzubieten, es wieder herzustellen, die Gefangenen Juda's und Jerusalems zurückzuführen. Auch die Gefangenen, welche an die Griechen verkauft sind. Werden sie zurückgekehrt sein, so will er das Thun der Heiden ringsum auf ihr Haupt zurückfallen lassen, 4, 7. In dem Thale Josaphat wird Gott, den Kriegern Juda's helfend, sie vernichten. Nach dieser Entscheidung ist Alles, was damals von außen her der Verwirklichung des Heils in Juda entgegenstand, hinweggeräumt; die inneren Bedingungen für seine Verwirklichung sind aber dadurch gegeben, daß Gott seinen Geist über alles Fleisch ausgegossen hat: die Zeit der Verherrlichung Juda's ist gekommen.

Eine Gemeinde Jahve's, welche zugleich einen Staat, ein Reich bildete, bestand zur Zeit des Joel nur in Juda. Das nördliche Reich war abtrünnig, ging seine eigenen Wege. Juda hatte von den Tagen Rehabeam's an fortwährend mit den benachbarten kleinen Völkern zu kämpfen und konnte sich ihrer lästigen Angriffe nicht erwehren. Selbst die Hauptstadt Jerusalem ward, nach den Angaben der geschichtlichen Bücher, einige Male, wahrscheinlich noch häufiger, als sie berichten, von den Feinden Juda's erobert. Dem Staate, dessen König einst David war, fehlte es an Kraft, seinen Tempel und seine Hauptstadt zu vertheidigen; er konnte seine Angehörigen nicht beschützen, es nicht hindern, daß gefangene Juden fortgeführt wurden in ferne Länder. Und doch lehrte die Geschichte Israels, wie mit Gottes Hülfe einst kleine israelitische Heere mächtige Feinde in die Flucht geschlagen hatten, und doch waren gewiß schon damals in seiner Mitte Verheißungen dieses Inhalts vorhanden: wenn ihr Gottes Gebote beachtet, so jagen fünf von euch hundert, und hundert von euch werden zehntausend jagen und eure Feinde fallen vor euch durchs Schwert, Levit. 26, 8. Gerade zur Zeit des Joel ward das Land von Heuschrecken verwüstet, Felder und Fluren, Delbäume und Reben trauerten, die Ernte des Feldes war verloren; und doch waren damals gewiß schon Verheißungen dieses Inhalts vorhanden: wenn ihr meine Gebote beachtet, so gebe ich Regen zu seiner Zeit und das Land giebt seinen Ertrag — und ihr esset euer Brod zur Sättigung und wohnt sicher im Lande, Levit. 26, 3 ff. Wenn das Volk es sich nicht selbst sagte, so mußten die Propheten, so mußte ein Joel ihm verkündigen, daß solche Leiden Gott über das sündige Volk verhänge, und ihm zurufen, zu dem langmüthigen und gnädigen Gott zurückzukehren. Sobald das Volk auf diesen Ruf hörte, so wandte Gott seine Gnade ihm wieder zu, er machte der Verwüstung des Landes durch die Heuschrecken ein Ende. Weitere Gerichte, etwa Eroberung des Landes, Zerstörung Jerusalems, Gefangenschaft des Volks, werden dem Staate Juda nicht in Aussicht gestellt. Einer Verheißung gemäß, welche Joel 3, 5. anführt, will Gott dem Volke, welches ihn gesucht hat, Rettung schenken zugleich mit den Entkommenen, welche Jahve ruft. Ist diese Zeit da, die Zeit, wo Jahve die Gefan-

genen Juda's zurückruft in ihr Land, so wird er seinen Staat Juda verherrlichen. Die Rettung, die Verherrlichung in der Zeit der Gnade müssen genau den Zuständen in der Zeit des Zorns über das sündige Volk entsprechen, denn es handelt sich ja um die Erneuerung der damaligen Gemeinde, um die Fortschaffung gerade der Leiden, die sie damals drückten, um Sicherstellung vor der Wiederkehr dieser Leiden. Zweierlei wird also hervorgehoben: 1) das Gericht soll über die Heiden ringsum ergehen, über Phönicier, Philister, Aegypter und Edom, damit sie nicht wieder in Juda einfallen, nicht mehr Jerusalem erobern; 2) die Gemeinde wird sicher wohnen in ihrem in Fruchtbarkeit verklärten Lande.

Wir wissen, die Heiden ringsum bekämpften auch noch nach den Tagen des Joel die Gemeinde in Jerusalem; wir wissen, die Entscheidung zwischen der Gemeinde Jahve's und den Völkern der Erde ward bald durch andere Völkerverhältnisse bedingt, als die zur Zeit des Joel vorhandenen; wir wissen, daß auf die Gemeinde, auf die ganze Gemeinde Juda's, wie sie den Philistern und Phöniciern und Edomiten gegenüber bestand, der Geist Jahve's nicht ausgegossen ist. Wir wissen aber auch, daß das Volk Juda die Unterweisung Jahve's verschmähte, Amos 2, 4., und in Sünde zurückfiel, daß es wieder davon abließ, der Mahnung Jahve's gemäß das Herz und nicht die Kleider zu zerreißen und umzukehren zu seinem Gotte Jahve. Wie er sich gereuen ließ das Unheil in den Tagen des Joel, als das Volk ihn suchte, so ließ er sich auch das Gute gereuen, als das Volk sich wieder von ihm abwandte. Er bleibt aber der langmüthige und barmherzige Gott, und so darf die seine Gnade suchende Gemeinde den Glauben festhalten, daß er seinen Geist über sie ausgießen und zu der Zeit, wo das geschieht, sie von allen Leiden und aller Noth, von welchen erlöst zu werden sie dann wünschen muß, befreien werde. Der Gott, der seinen Geist ausgießen will über alles Fleisch, fordert aber von seiner Gemeinde: zerreiße euer Herz und nicht eure Kleider, und lehret um zu eurem Gott Jahve.

Amos erhielt, als Jahve ihn hinter der Heerde wegnahm, den Auftrag: gehe, weissage meinem Volke Israel, dem Volke des nördlichen Reiches. Auf Israel bezieht sich seine Rede und

nur einige Male nimmt er auf das südliche Reich Rücksicht. Wie Joel 4, 16. brüllt Jahve von Zion her und läßt von Jerusalem seine Stimme erschallen, Amos 1, 2. Er will also ein Gericht halten, nicht wie zur Zeit des Joel allein über die Heiden ringsum, sondern auch über Juda, welches die Unterweisung Jahve's verschmäht und seine Satzungen nicht beachtet hat, und über Israel, welches das Ziel des raschen Flusses der den Völkern das Gericht drohenden Rede ist, 1, 3 — 2, 16., bei dem sie dann verweilt. Das nördliche Reich, damals unter dem zweiten Jerobeam, stand in voller Blüthe da; seine Großen lagen auf kostbaren Ruhebetten und pflegten ein üppiges und übermüthiges Leben, 6, 3—6., sie hatten steinerne Häuser gebaut und besaßen liebliche Weinberge, 5, 11., die reichen Kornhändler jagten immer neuem Gewinn nach, 8, 5., die Krieger rühmten sich ihrer Kraft, 6, 13. Dabei ließ man es nicht daran fehlen, den Jahve nach der im nördlichen Reiche seit Jerobeam I. eingeführten Weise zu ehren, seine Feste zu feiern, ihm Opfer zu bringen, 5, 21—23., sich des Handels am Neumond und Sabbath zu enthalten, 8, 5. Auf solche Werkheiligkeit sich stützend, rühmte man sich des Schutzes Jahve's der Schaaren, 5, 14., ja man wünschte wohl den Tag Jahve's herbei, 5, 18., als müsse er dem frommen Volke neues Glück bringen. Aber wie weit war doch dieses Volk durch seine Sünde von Jahve und seinem Heile entfernt, welche Sittenlosigkeit herrschte in seiner Mitte! Die herzlosen Reichen bedrückten die Armen, dem Unschuldigen verweigern die Richter sein Recht, die Kaufleute betrügen, schändliche Unzucht ist im Schwange, die wohlgenährten Frauen in der Hauptstadt gebrauchen und verlangen viel Geld von den Männern und machen sich keine Sorge darum, wenn diese durch Bedrückung der Armen und Mißhandlung der Leidenden die Mittel zu dem verschwenderischen Leben herbeischafften, 4, 1. Das Wort des wahren Propheten wollten Priester und König nicht hören, von der Verkündigung des Gerichts Gottes wollten sie nichts wissen, 7, 10—17. Die Großen lebten in Sicherheit dahin, und indem sie der Meinung sich hingaben, der Tag des Unglücks sei noch fern, bedachten sie sich nicht, zu thun, was doch Unglück und Verderben herbeiziehen mußte, 6, 3. 9, 10. An Warnungen und Strafen hatte Gott es nicht fehlen lassen:

Hungersnoth, Wassermangel, die Landplage der Heuschrecken, Pest, eine furchtbare Niederlage, Erdbeben — alle diese Züchtigungen hatte er nach einander, die eine immer stärker als die andere, verhängt, keine aber hat Israel dazu gebracht, zu ihm umzukehren, 4, 6—11. So muß ein noch schwereres Gericht über Israel ergehen: bis auf den zehnten Theil soll das Volk vernichtet werden, 5, 3. Und doch erschallt trotz dieser Ankündigung des Gerichts noch einmal die Aufforderung: hasset das Böse und liebet das Gute, ob vielleicht Jahve den Rest Josephs begnadige, 5, 15. Vergeblich! Jahve hält das schon beschlossene Gericht zweimal zurück auf Fürbitte des Amos, das dritte Mal hilft seine Fürbitte nicht mehr, das Land soll ganz und gar verheert werden und aufstehen will Jahve wider das Haus des Jerobeam mit dem Schwerte. Ein feindliches Heer soll also das Land erobern, 7, 1—9. vgl. 6, 14., seine Bewohner sollen in die Gefangenschaft über Damask hinaus geführt werden, 5, 27., die üppigen Großen an seiner Spitze, 6, 7., und auch noch auf dem Zuge in die Gefangenschaft sollen die sicheren, hartnäckigen, die göttlichen Mahnungen verachtenden Sünder vom Schwerte ereilt werden, 9, 4., denn durch das Schwert werden sterben alle Sünder meines Volks, die sagen: es wird nicht nahe kommen und uns erreichen das Unheil, 9, 10. So wird das sündige Königreich vernichtet, aber Gott spricht: ich will nicht das ganze Haus Jakobs, das ganze Volk des nördlichen Reiches vertilgen, denn siehe, ich befehle und werde schütteln unter alle Völker das Haus Israel, gleichwie man schüttelt mit dem Siebe, ohne daß ein Korn zur Erde fällt, 9, 8. 9. Das ganze Volk, Korn und Spreu, soll in das Sieb gethan werden, bei dem Schütteln fliegt die Spreu unter alle Völker, das Korn bleibt im Siebe zurück. Dieses Korn ist der geläuterte Rest des Hauses Israel, welcher nicht unter die Völker geschüttelt wird, sondern im Lande zurückbleibt, nach 5, 3. und 6, 9. ein kleiner Rest. Gleichzeitig mit dem Gerichte, welches über das nördliche Reich ergeht, wird die Aufrichtung der verfallenen Hütte Davids, d. h. des davidischen Königthums erfolgen; nachdem das sündige nördliche Königreich vernichtet ist, durch dessen Gründung die Macht und der Glanz des davidischen Königthums verringert wurden, wird der Rest des nördlichen Reichs wiederum mit dem

südlichen vereinigt werden. Das davidische Königthum wird, wie in den Tagen der Vorzeit, sich wieder über alle Israeliten im Lande erstrecken: über Juda und den Rest Israels. Geeinigt, mit gemeinschaftlicher Kraft werden sie die Völker, welche einst dem davidischen Staate angehörten und die Macht Jahve's hatten anerkennen müssen, unterjochen, 9, 11. 12. Der Macht nach außen, welche Sicherheit vor feindlichen Einfällen verbürgt, wird im Lande der reichste Segen der Felder und Weinberge entsprechen, B. 13, auch im nördlichen Reiche, wohin die gefangenen Bewohner, wie wir voraussetzen dürfen und nach Zach. 10, 9. voraussetzen müssen, durch die Leiden der Gefangenschaft gebessert, zurückkehren werden, um fortan ihr in der Zeit der Gerichte verödetes Land in ungestörter Ruhe und in ununterbrochenem Frieden zu bebauen, B. 14 und 15.

Das südliche Reich hatte auch die Unterweisung Jahve's verschmäht und seine Satzungen nicht gehalten; seine Bewohner hatten, wie ihre Väter, sich von Jahve abgewandt und waren den Götzen nachgewandelt; daher will Jahve Feuer gegen Juda senden und verzehren soll es die Paläste Jerusalems, 2, 4. 5; auch in Zion wohnen Sorglose, welche auf die Mahnungen Gottes nicht hören wollen, 6, 1. Aber damals, unter dem Könige Ussia, waren die Zustände der Art, daß auch durch leichtere Zeichen des Zornes Gottes Befinnung und der Entschluß, ihn zu suchen, geweckt werden konnten. Wenn Amos weissagt, Jahve wolle Feuer gegen Juda senden, und verzehren solle es die Paläste Jerusalems, so will er wohl darauf hinweisen, daß jenes Volk, 6, 14. — er meint die Assyrier, nennt sie aber nirgends — durch welches Jahve sein Strafgericht an den benachbarten Völkern und an dem nördlichen Reiche vollziehen wird, ebenfalls berufen ist, in das südliche Land verheerend einzufallen; die Hauptsache ist, daß er der Zuversicht Raum geben durfte, durch Vollziehung der angebrohten Strafe werde Gott die Bewohner des südlichen Reiches dazu bringen, seine Unterweisung nicht mehr zu verschmähen, auf seine Satzungen zu achten, ihm, nicht den Götzen nachzuwandeln. Denn nur dem Volke, welches auf ihn hört, wird das Heil. Während das Maß der Sünde im nördlichen Reiche voll ist, und gerade das innige Verhältniß, in welchem Jahve zu seinen Bewohnern von den ältesten Zeiten her stand,

Weise beschrieben, und um das Einzelne jedesmal genauer darzustellen, müßten — was hier zu weit führen würde — die politischen Verhältnisse des Reichs zu den Aegyptern und zu den Assyriern in Betracht gezogen werden; denn alltäglich haschte es nach Wind und jagte nach Sturm, mehrte, seines Gottes nicht eingedenk, Lug und Gewalt, schloß ein Bündniß mit Assur und brachte auch wieder Geschenke nach Aegypten, um sich Aegyptens Schutz zu erkaufen, 12, 2. Wie eine einfältige, sinnlose Taube rief es einmal die Aegypter, dann ging es wieder nach Assur, 7, 11. Und doch konnte das kleine Reich mitten zwischen diesen zwei Großmächten, welche einander feindlich gegenüberstanden, die Freundschaft beider sich nicht erhalten. Von beiden drohte Gefahr, bald schien die eine zur Ausführung des Gerichts berufen zu sein, bald die andere. Cap. 8, 13. heißt es: zurückkehren soll Ephraim nach Aegypten; Cap. 9, 3.: zurückkehren soll Ephraim nach Aegypten und in Assur Unreines essen; hingegen Cap. 11, 5.: nicht soll es zurückkehren ins Land Aegypten, Assur sei sein König. Die politischen Verhältnisse gestalteten sich zuletzt so, daß die Assyrier als das Werkzeug dastehen, durch welches Gott das der Zeit des Glückes vorhergehende Gericht vollziehen wird. Denn vollzogen soll es werden durch ein Volk, welches alle Festungen des nördlichen Reiches erstürmt, in grausamer Wuth die Mutter sammt den Kindern zerschmettert, 10, 14.; seine Bewohner sollen durch das Schwert fallen, ihre Kinder werden zerschmettert und ihre Schwangeren aufgeschlitzt werden, 14, 1. Aus seinen Städten, wahrscheinlich auch aus seinem verheerten Lande vertrieben, soll Ephraim, wie einst in der ägyptischen Zeit, sei es nun in den benachbarten Wüsten, sei es in den Ländern der Heiden, umherwandern, mit seinen Zelten von Ort zu Ort ziehen, 12, 10., wie Vögel fortfliegen wird seine Volksmenge, 9, 11. Andere Bewohner des nördlichen Reiches sollen nach Aegypten und nach Assyrien kommen, wie aus 11, 11. hervorgeht, entweder als Kriegsgefangene mehr vereinzelt, oder etwa in größerer Anzahl als Deportirte. Von einer Fortführung des ganzen Volkes in die Gefangenschaft wird nicht geredet. Könnte Gott es übers Herz bringen, seinem Zorne freien Lauf zu lassen, so müßte er Ephraim spurlos vernichten, ganz so, wie er einst bei der Zerstörung Sodom's und

Gomorra's die Städte Adma und Zeboim spurlos vernichtete, aber er kann es nicht: es dreht sich in ihm sein Herz, all' sein Fühlen entbrennt von Mitleid, nicht will er vollstrecken seines Zornes Gluth, 11, 8 f. Immer wieder ruft er zur Umkehr, immer hofft er wieder, daß durch die von ihm verhängte Strafe Ephraim zum Bewußtsein seiner Schuld kommen und ihn suchen werde, er will dann aus der Hölle Gewalt erlösen, vom Tode befreien, 13, 14. So erschallt aus der Androhung der Strafen heraus doch immer wieder sein Liebesruf. Das unglaublich hartnäckige Volk hörte nicht darauf; aber der Prophet hat ihn vernommen; er ermahnt am Ende seines Buches: fehr' um, Israel, zu deinem Gott Jahve, denn zum Sturz bist du gekommen durch deine Sünde; eignet euch mahnende Worte an. Sodann spricht er im Namen des Volks das Sündenbekenntniß: vergieb alle Schuld und nimm Güte an, und wir wollen als Gelübde bezahlen unsere Lippen (dankende und preisende Worte) statt der Farren: Assur soll uns nicht beistehen, auf Rossen wollen wir nicht reiten (also nicht mehr auf unsere kriegerische Macht vertrauen, 10, 13.), das Werk unserer Hände wollen wir nicht ferner unsere Götter nennen, weil durch dich begnadigt wird der Verwaiste. Und Gott erwiedert, als hätte er nur auf dieses Bekenntniß gewartet: heilen will ich ihren Abfall, willig will ich sie lieben, denn abgewandt hat sich von ihnen mein Zorn. Ich will sein wie der Thau für Israel, sprossen soll er wie Lilien und seine Wurzeln schlagen wie der Libanon, ausbreiten sollen sich seine Schößlinge, und wie des Delbaums sei seine Pracht und duften soll er wie der Libanon; die in seinem Schatten wohnen, sollen wiederum Getreide erzeugen und blühen wie der Weinstock, gerühmt wie der Wein vom Libanon. Ephraim (spricht): „was habe ich noch mit den Götzen zu thun?“ Ich habe erhört und ich schaue ihn an, ich bin wie eine grünende Cypresse, bei mir wird gefunden deine Frucht. Wer weise ist, der verstehe dieses; wer verständig, der sehe es ein, denn gerade sind die Wege Jahve's, und die Gerechten wandeln darauf, doch Abtrünnige straucheln darauf, 14, 2—12.

So hofft unser Prophet noch immer auf Umkehr seines Volkes; er weiß, daß dem von schweren Gerichten schon getroffenen, dann zu Jahve sich wendenden Volke Erlösung und Erneuerung

gewiß sind. Er glaubt an das Kommen einer Zeit, wo zu denen, die jetzt nicht ein Volk Gottes sind, gesagt werden wird: Söhne des lebendigen Gottes, 2, 1., wo die Söhne Israels umkehren und den Jahve, ihren Gott, und den David, ihren König, wieder suchen und in scheinbarer Verehrung sich dem Jahve und seinem Segen nahen werden am Ende der Tage, 3, 5. Dann werden die Söhne Juda's und Israels, dessen abtrünniges Königreich durch das Gericht Gottes vernichtet ist (1, 4.), sich wieder vereinigen und Ein Haupt sich setzen und aus dem Lande hinausziehen (in die benachbarten Länder, um sie sich zu unterwerfen, 9, 12.), denn groß ist der Tag Zizre'el's, 2, 2. Der Tag Zizre'el's ist der große Schlachttag, an welchem das abtrünnige Königthum des nördlichen Reiches vernichtet werden soll, 1, 4 f., und wenn in den folgenden Weissagungen auch noch von anderen Gerichten mannichfacher Art gesprochen wird, so beziehen sie sich doch alle darauf, daß das für sich bestehende nördliche Reich, das durch und durch sündige, als solches vernichtet werden soll. Dann ist für Gesamtisrael die Zeit der Verherrlichung da, und wiewohl die Verheißung 14, 5—9. und die andere 2, 12—24. an Ephraim allein gerichtet ist, so zielt sie doch nur auf das mit Juda wiedervereinigte Ephraim, denn beide früher getrennte Reiche sollen in der Zeit der Verherrlichung wieder vereinigt sein und gemeinschaftlich ihres Glückes sich erfreuen. Dieses Glück wird dem Volke zu Theil, zu dem Gott spricht: mein Volk bist du, und welches zu Gott sagt: mein Gott! 2, 25., aus dessen Munde Gott die Namen der Baals entfernt hat, welches er mit sich verlobt hat auf ewig durch Gerechtigkeit und Recht, durch Liebe und Barmherzigkeit, 2, 19. 21 f.; ihm wird es gestattet sein, sicher in seinem Lande zu wohnen, denn 1) zu seinen Gunsten will Gott einen Vertrag abschließen, kraft dessen die Raubthiere und andere schädliche Thiere verpflichtet werden, dem Volke Israel, seinen Feldern und Weinbergen keinen Schaden zuzufügen; 2) will er Bogen und Schwert zerbrechen hinweg aus dem Lande, also nicht zugeben, daß feindliche Völker ins Land fallen und den Frieden der darin Wohnenden stören, 2, 20. Das Land wird jenes Tags von Gott mit reichsten Ernten gesegnet werden: ich werde erhören, ist der Spruch Jahve's, die Himmel, und sie werden erhören die Erde, und die

Erde wird erhören das Getreide, den Most und das Del, und die werden erhören den Zizre'el, d. i. das Volk, welches Gott sich im Lande säet, 2, 23 f.

Auf das Reich Juda nimmt Hosea häufiger Rücksicht, als Amos, aber doch immer nur wie beiläufig. Den Weg, den dieses Reich bis zur Erreichung des ihm und dem nördlichen Reiche zugleich gesetzten Zieles gehen wird, beschreibt er nicht weiter, aber daß es erst durch göttliche Strafen aufgerüttelt und belehrt in rechter Weise das Heil zu suchen bereit sein werde, spricht er bestimmt aus: Ephraim kommt zum Fallen durch seine Schuld, auch Juda kommt zum Fallen mit ihm, 5, 5.; Ephraims und Juda's Liebe ist wie Morgengewölke und wie früh verschwindender Thau, 6, 4.; Israel vergaß seines Schöpfers und baute Paläste, und Juda hat feste Städte vermehrt (auf Festungen sein Vertrauen gesetzt, statt auf Jahve, vgl. 3. B. 2 Chron. 26, 6. 9 f.), und ich entsende Feuer in seine Städte und verzehren soll es ihre Paläste, 8, 14. Diese letzten Worte erinnern uns unmittelbar an die Worte des Amos 2, 5. und weisen auf ein feindliches Volk hin, welches verheerend in Juda einfallen wird. Aber auch Hosea hat dem südlichen Reiche kein Gericht bis zur Vernichtung des Staates zu verkündigen; er darf wie Amos nur auf leichtere Unglücksfälle hinweisen, durch welche gewarnt und belehrt Juda sein Vertrauen allein auf Jahve setzen und ihn suchen wird. Hier waren kein abtrünniges Königthum und keine durch königliche Willkür zur Zeit des ersten Zerobeam eingesetzte Jahve-Verehrung, welche im nördlichen Reiche zu vernichten Gott seine Gerichte verhängte; hier bestand das davidische Königthum, hier waren die Priester, welchen Gott schon zur Zeit des Mose die Sorge für sein Heiligthum und seine Opfer anvertraut hatte, Verwalter des Cultus, hier waren also die Bedingungen für eine geordnete Entwicklung vorhanden. So war es dem Volke des südlichen Reiches, wenn es nicht in unbegreiflicher Hartnäckigkeit Gottes Mahnungen verschmähte und seine Strafen gering achtete, gestattet, unter dem Schutze des davidischen Königthums seinem Gott zu dienen und der Segnungen, die dem Gott suchenden Volke nicht vorenthalten werden sollen, sich zu erfreuen.

Als Zerobeam II. König war in Israel, verkündigte Hosea,

daß Jahve die Blutschuld des Zehu, des Urgroßvaters des zweiten Zerobeam, an seinem Hause rächen und dem Königthum des nördlichen Reiches ein Ende machen werde, 1, 4. Noch wenig Zeit und ihm soll ein Ende gemacht werden. Wahrscheinlich ging die Meinung des Hosea dahin, daß die Assyrer das Strafgericht an dem Zerobeam vollziehen sollten, und daß mit Zerobeam II. die Dynastie des Zehu aufhören werde. Auf jeden Fall stellt er Cap. 1. und 2. die Vernichtung der Dynastie des Zehu mit dem Aufhören des selbständigen Königthums in Israel und mit der Wiedervereinigung Israels und Juda's zusammen. Hingegen nach C. 3, 4. wird Israel lange Zeit ohne König und ohne Obrist und ohne staatliche Ordnung bleiben, dann umkehren, seinen Gott Jahve und seinen König David suchen. Und in den späteren Weissagungen von Cap. 4. an treffen wir doch wieder einen König in Israel an, 7, 3. 5. Wir wissen aus der Geschichte, Israel blieb auch noch nach der Vernichtung der Dynastie des Zehu längere Zeit ein selbständiges Königthum, und werden also sagen müssen, daß Gott in seiner Langmuth dem nördlichen Reiche noch längere Zeit ließ zur Umkehr. Weil das Volk auch diese Zeit hindurch auf die vielen Mahnungen Gottes nicht hörte und durch die Unglücksschläge, mit welchen er es heimsuchte, sich nicht bestimmen ließ, ihn zu suchen, so erging endlich über dasselbe das Gericht: Jahve that es weg von seinem Angesichte, so wie er geredet durch alle seine Knechte, die Propheten, 2. Kön. 17, 23. Aber auch Juda beharrte in seiner Sünde, so daß sich Gott das Gute gereuen ließ, welches er über das südliche Reich geredet; bald wurden ihm noch ganz andere Strafgerichte gedroht, als Amos und Hosea ihm anzukündigen berufen waren; beide sprachen nur von einem Feuer, welches Jahve in Juda's Städte senden werde, Amos 2, 5., Hosea 8, 14.; die späteren Propheten hingegen müssen ihm vollständige Verwüstung des Landes, Gefangenschaft, zuletzt gänzliche Vernichtung des Staats verkündigen.

Wenn Amos und Hosea von der Wiederaufrichtung des davidischen Königthums in der Zeit der Verherrlichung Gesamtisraels reden, dabei aber doch des südlichen Reiches Geschichte nur wie beiläufig erwähnen, so bietet der Verfasser von Zacharia 9—11., ein Zeitgenosse des Hosea, die willkommenste Ergänzung

zu ihren Neben dar, indem er ausführlicher von dem Reiche Juda spricht und von dem König, der über das wiederhergestellte Reich des David herrschen wird. In den Stellen, wo der Prophet die zu seiner Zeit vorhandenen Zustände Israels und den Uebergang in neue Zustände beschreibt, werden Ephraim und Juda sehr bestimmt auseinandergehalten. Es heißt: die Terapim reden Nichtiges und die Wahrsager schauen Täuschung, und die Träume — Flüge reden sie, eitel trösten sie; weil die Ephraimiten sich auf sie verlassen haben, statt auf den lebendigen Gott, so müssen sie, wie Schafe von einem Orte zum andern ziehend, ein jämmerliches Dasein fristen, denn da ist kein Hirt, 10, 2. Wie die Hirten, die Großen, die Anführer und Könige des nördlichen Reiches umkamen, wie dieses von schweren Leiden heimgesuchte Reich auf die Mahnungen Gottes nicht hörte und deshalb durch Bürgerkriege aufgerieben und fremden Völkern preisgegeben werden soll, ist im 11. Capitel ausführlicher dargestellt; aus E. 10., 7. ff. geht hervor, daß gefangene Ephraimiten in Assyrien und Aegypten lebten, vgl. Hosea 11, 11. Auch über die Hirten Juda's ist der Zorn Gottes entbraunt und an den Böcken wird er heimsuchen; die Leiter und die gewaltthätigen Großen also, welche für das ihnen anvertraute Volk so schlecht sorgen, will er zur Rechenschaft ziehen und entfernen, denn er bekümmert sich um seine Heerde, das Haus Juda's, 10, 3., er nimmt sich ihrer an und wird nicht zugeben, daß sie von schlechten Hirten ins Verderben geführt wird.

Gott nämlich will Juda machen gleich einem Prachtrosse im Kriege und an die Stelle der schlechten Hirten kräftige Heerführer und Herrscher setzen, welche wie Helden kämpfen werden, denn Jahve ist mit ihnen. Mit seiner Hülfe werden sie ihre Feinde, die Streiter auf Rossen, besiegen, 10, 4. f. Des einst mit Israel geschlossenen Bundes (Exod. 24, 8.) eingedenk, erbarmt sich Gott auch der in fremden Ländern lebenden Angehörigen des südlichen Reichs. Die Söhne Zions, welche als Gefangene in Bavan (Joel 4, 6.) leben, werden in ihre Heimath zurückkehren. Sie sind als Israeliten Gefangene auf Hoffnung, 9, 11., dürfen demnach dem Augenblick der Befreiung entgegensehen. Der Augenblick ist da, sobald Gott an der Spitze Gesamtsrahels die Völker, in deren Mitte sie leben, zwingt, sie zu entlassen, 9, 11—15. Auch die Gefangenen sollen zu seinem

wiederhergestellten Volke gehören, und dieses wird, wie Diamanten ein Diadem, das Land Jahve's schmücken, denn wie wunderbar herrlich wird der Segen sein, der an den Israeliten zum Vorschein kommt, und in welcher Schönheit werden sie glänzen in ihrem fruchtbaren Lande, dessen Korn kräftigste Nahrung für die Jünglinge, dessen Most ein liebliches und die Schönheit hebendes Labfal für die Jungfrauen sein wird! 9, 16 und 17. Aber nicht allein das Haus Juda will Jahve stärken, auch das Haus Joseph will er retten; die Ephraimiten sollen sein, als hätte er sie nie verstoßen; er will sie erhören, sie mit Kraft und Muth ausrüsten, die von ihnen, welche unter fremden Völkern in der Gefangenschaft leben, befreien, sie zurückführen und so Ephraim wieder zu einem großen, zahlreichen Volke machen. Denn sind Ephraimiten von Gott unter die heidnischen Völker gesäet, so werden sie in der Ferne seiner gedenken, dann mit ihren Söhnen zurückkehren aus Aegypten und Assur und wiederum Besitz nehmen von dem ostjordanischen Gebiete und den nördlichsten Theilen Palästina's, d. h. von den Gegenden, aus welchen zur Zeit des Propheten, wenn nicht alle, doch eine große Anzahl der israelitischen Bewohner fortgeführt waren. Assur und Aegypten werden sie nicht zurückhalten können in ihren Ländern: niedergestürzt wird Assurs Stolz und das Scepter Aegyptens weicht; durch Jahve stark und in seinem Namen werden sie in ihr Heimathsland wandern, 10, 6—12.

Juda, das Heldenvolk unter den von Gott ihm gesetzten Anführern, gleich einem Prachtroß im Kriege, und Ephraim, das wiederhergestellte, durch die aus der Gefangenschaft Zurückgekehrten starke Volk, beide, wiederum geeinigt wie in alter Zeit, haben die Macht, ihre alten Feinde zu besiegen. Oder vielmehr Jahve wird durch sie ein Gericht halten über die Feinde seines Volkes. Er, Israels Gott, der in gleicher Weise wie auf Israels Stämme auf alle Menschen sein Auge richtet, hat mit seinen eignen Augen geschaut, 9, 1. 8. Der Blick auf Israel und auf die heidnischen Völker veranlaßt ihn, durch seinen Propheten den heidnischen Völkern in Israels Nachbarschaft das Gericht anzukündigen. Mit der Ankündigung dieses Gerichts beginnt die Weissagung C. 9. Genannt werden Damascus und Hamat, das daran grenzt, Sidon und die reiche und feste Stadt der

auf ihre Weisheit stolzen Phönicier, Tyrus, welche ihren Reichtum und den sie schützenden Wall verlieren und durch Feuer verzehrt werden soll, dann die Städte der Philister, bei welchen die drohende Rede länger verweilt. Sie erzittern bei der Kunde von dem Untergange der phönicischen Macht. Ein gleiches Geschick steht auch ihnen bevor. Gaza wird seine Unabhängigkeit, seinen eignen König verlieren; Ascalon wird nicht fort dauern als Stadt; Aschdod wird der Wohnsitz verachteter Leute, die in Jahve's Gemeinde nicht geduldet werden sollen (Deuter. 23, 2.): der Stolz der Philister wird gebeugt. Die Bewohner Aschdods müssen sich dazu verstehen, dem Grundgesetze der mosaischen Gemeinde gemäß fortan kein Blut zu essen und auf andere Greuel, welche in Israels Gemeinde nicht vorkommen sollen, zu verzichten, so daß sie einen, wenn auch nicht vollberechtigten, Bestandtheil der Gemeinde Jahve's bilden können und ihr Häuptling wie ein Häuptling in Juda sein wird; auch die Bewohner Ekrons sollen in der erneuerten Gemeinde geduldet werden, in ähnlicher Weise wie die kana'nitischen Jebusiten in Jerusalem in der alten geduldet wurden. Dem erneuerten israelitischen Reiche soll das Land der Philister einverleibt werden, und wenn auch nicht gesagt wird, daß über Damascus, Hamat und die Phönicier die Herrschaft der Israeliten sich erstrecken werde, so ist doch auf das bestimmteste hervorgehoben, daß sie, durch das Gericht gedemüthigt, den Frieden der wiederhergestellten Gemeinde nicht stören werden: Jahve lagert sich um sein Haus und hält feindliche Heere und fremde Dränger fern, 9, 1—8. Von den heidnischen Völkern, über welche Gott gerichtet hat, springt die Rede nun rasch über zu dem Volke, welches über seine Feinde triumphirt und zum Jubel und zum Tauschen Veranlassung in Fülle hat: siehe, in seine Hauptstadt zieht ein sein König, der König des Gottesreiches in Israel, der Messias; gerechtfertigt und siegreich ist er, sanftmüthig, reitend auf einem Esel und einem Füllen, der Eselin Sohn, sowie in den ersten Zeiten der israelitischen Gemeinde die Häupter und die Fürsten des Volks auf Eseln ritten, Richt. 5, 9 f. 10, 4. 12, 14. Er bedarf des kriegerischen Rosses nicht mehr, ebenso wenig wie Ephraim und Juda fortan der Waffen des Krieges bedürfen: Jahve will Rosse und Wagen aus Israels Mitte fortschaffen und den Kriegsbogen vernichten; der

von ihm eingesetzte König befiehlt den Völkern Frieden und seinem Befehle müssen sie sich fügen, herrscht er doch von Meer zu Meer und vom Euphrat an bis zu den Enden der Erde, 9, 9 f.

Das erneuerte davidische Königthum erscheint hier in bestimmteren Umrissen. Ephraim und Juda werden durch Gottes Gnade neu gekräftigt: Ephraim, welches theils in eigenem Lande ohne Hirten, theils zerstreut in den Ländern der Heiden lebte, Juda, welches in seinem Lande der rechten Führer und Leiter entbehrte. Gott schenkt seinem Volke die rechten Anführer und Helden, vor Allen den Messias, vgl. Micha 5, 3—5. Die Gefangenen sowohl aus dem nördlichen, als auch aus dem südlichen Reiche werden aus ihrer Gefangenschaft befreit. Es erfolgt das Gericht über die alten Feinde Israels. Ueber Israel herrscht der König, der als מלך der בְּנֵי יִשְׂרָאֵל theilhaftig geworden ist, welche nach Jes. 41, 2. den Sieg über die Feinde verbürgt. Wir werden also sagen müssen, daß, nachdem Israel unter seiner Anführung die Auseinandersetzung zwischen sich und seinen Feinden erkämpft hat, der König gerechtfertigt und siegreich nach Zion zurückkehrt. Nachdem er die Siege erfochten hat, durch welche Gott das Gericht an Israels Feinden vollzieht, und nachdem seinem Volke Ruhe und Friede gesichert sind, strebt er nicht nach neuen Kriegen und Siegen; er ist sanftmüthig, er zieht statt auf kriegerischem Rosse auf dem Esel, dem Thiere des Friedens, reitend in Zion ein.

Wir erkennen hier gleich dieselben geschichtlichen Voraussetzungen für die Neugestaltung Israels, welche uns aus den Weissagungen des Amos und Hosea schon bekannt sind. Aegypten und Assur kommen nur in Betracht, weil damals in ihrer Mitte Angehörige des nördlichen Reiches lebten; aus gleichem Grunde wird Bavan ganz so wie Joel 4, 6. als ein Land, wo Gefangene aus Juda sich aufhalten, genannt. Das wiederhergestellte davidische Reich, dessen König wie einst David herrscht von Meer zu Meer und vom Strome bis zu den Enden der Erde, d. h. vom Euphrat an bis zu dem Nil und der Küste des mittelländischen Meeres (vgl. 1. Kön. 5, 1.), umfaßt die Völker, welche den Frieden der israelitischen Reiche von der Zeit des Rehabeam und Zerobeam I. an fortwährend gestört hatten; als Unterthanen des Messias müssen sie Frieden halten, so daß wieder, wie zur Zeit

des Salomo, Juda und Ephraim in Sicherheit, ein Jeder unter seinem Feigenbaum, leben konnten. Aber der König des wiederhergestellten davidischen Reiches ist in einem weit höheren Sinn als Salomo ein König des Friedens. Während Salomo durch kriegerische Anstalten, durch Rosse und Wagen, sein Reich zu sichern suchte, wird er durch Jahve stark sein und ihm vertrauen. Jahve wird nicht zugeben, daß sein Land wiederum von feindlichen Drängern betreten wird, 9, 8, und damit sein Volk in ihm den rechten und dauernden und allgenügenden Schutz suche, wird er die Wagen in Ephraim und die Rosse in Jerusalem tilgen. Der von ihm eingesetzte König bezeugt vor seinem ganzen Volke dadurch, daß er auf dem Esel reitend in Jerusalem einzieht, wie durch Kriege und Siege und Waffengewalt Israels Heil nicht gesichert sei, sondern allein durch das Vertrauen auf den Schutz Jahve's, der seinem Könige die Macht verleihen wird, den Völkern, die er seiner Herrschaft unterworfen hat, Frieden zu gebieten. Vor feindlichen Angriffen durch seinen Gott sicher gestellt, wird das friedliche Israel ruhig in seinem gesegneten und fruchtbaren Lande wohnen, wo kräftige Jünglinge, schöne Jungfrauen fröhlich heranwachsen.

Zur Zeit des Nehemia bekennt die jüdische Gemeinde: unsere Könige, unsere Fürsten, unsere Priester und unsere Väter haben nicht das Gesetz gethan und nicht geachtet auf deine Befehle und deine Zeugnisse, welche du abgelegt hast wider sie. Und sie haben in ihrem Königthum und bei deinem großen Segen, den du ihnen geschenkt hast, und in dem weiten und fetten Lande, welches du ihnen zur Verfügung gestellt hast, dir nicht gebient und sich nicht gelehret von ihren bösen Thaten. Siehe, wir sind heute Knechte, und das Land, welches du unseren Vätern gegeben hast, um seine Frucht und seinen Segen zu essen, siehe, in ihm sind wir Knechte, und seinen Ertrag mehret es für die (persischen) Könige, die du über uns gesetzt hast um unserer Sünden willen, und über unsere Reiber herrschen sie und über unser Vieh nach ihrer Lust, und wir sind in großer Bedrängniß, Nehem. 9, 34—37. Auf ihre Geschichte zurückblickend, redet die Gemeinde von der Mühsal, welche sie ertragen hat von den Tagen der Könige Assyriens an bis auf die Gegenwart, fügt dann aber hinzu: du bist gerecht trotz alles dessen, was über uns gekommen ist, denn treu

hast du gehandelt, wir aber haben Böses gethan, Nehem. 9, 32 f. Die assyrische Zeit gilt für den Wendepunkt, von dem an die traurige Lage der Gemeinde beginnt; bis dahin hatte sie noch, was sie in der Zeit der Perser so schmerzhaft vermisse: die Selbständigkeit den heidnischen Völkern gegenüber, den Besitz des ganzen Landes, welches Gott einst den Vätern gegeben hatte, sodann den eigenen Genuß der Früchte und des Segens des Landes. Man merkt es den klagenden Worten der Gemeinde an, welch' hohen Werth in ihren Augen diese Güter haben, in deren Besitz sie einst gewesen war, nicht nur zur Zeit des David und Salomo, sondern auch zur Zeit der Könige des nördlichen und südlichen Reiches bis zu den Tagen der Assyrier. Denn wenn auch die benachbarten Völker seit der Theilung des Reichs vielfach den Frieden Israels störten, in beide Reiche einfielen, Gefangene fortzuschleppten und oft den Israeliten den ruhigen Genuß der Erzeugnisse ihres Landes nicht gestatteten, so ging ihre Absicht doch nicht dahin, die Selbständigkeit der israelitischen Reiche zu vernichten oder sie ihren eigenen Staaten einzuverleiben: Edom, Moab, Ammon, das Reich von Damascus, von Hamat, Tyrus, Sidon, die kleinen Staaten der Philister, das südliche und das nördliche Reich blieben ungeachtet der vielen Kriege, die sie mit einander führten, Jahrhunderte hindurch neben einander bestehen. Auch fehlte es den Israeliten nicht an Königen, welche ihre Reiche kräftig vertheidigten, die Angriffe der benachbarten Völker zurückwiesen und sie zwangen, die Grenzen Israels nicht zu überschreiten. Ganz anders ward es bald nach dem Auftreten der Assyrier, denen die Chaldäer und Perser folgten. Diese Völker legten es darauf an, durch Eroberungen einen großen Staat zu gründen, eine Weltmonarchie, deren einheitliche Gestaltung dadurch bedingt war, daß die eroberten Staaten auf ihre Selbständigkeit zu verzichten gezwungen wurden. Als sie auf den Schauplatz der Geschichte traten, wurden die israelitischen Staaten in den Strudel der großen Ereignisse hineingezogen, durch welche eine durchgreifende Veränderung der politischen Zustände in den vorderasiatischen Staaten hervorgebracht wurde. Das nördliche Reich zuerst, später das südliche unterlagen den großen Weltmächten: von den Tagen der Könige von Assyrien an begann die Zeit der Bedrängniß und der Mühsal für Israel.

Der Prophet Amos zuerst weist auf das Volk hin, welches Gott herbeiführt, um das schon von Joel den Völkern ringsum verkündigte Gericht an ihnen zu vollziehen, und wenn er auch die Assyrer nicht nennt, so ergibt sich doch aus dem Zusammenhange, daß sie das Werkzeug zur Bestrafung der sündigen Völker in der Hand Sabsars sein sollen. Auch das südliche und nördliche Reich, zumal das letztere, werden ihrer Sünden wegen von diesem Gerichte getroffen, und erst nach Bestrafung ihrer Sünden wird das davidische Königthum wieder hergestellt werden und die glückliche Zeit beginnen. Ebenso kennen Hosea und Zacharia 9—11 die Assyrer; sie sprechen von gefangenen Israeliten, welche einst, wie aus Aegypten, so auch aus Assyrien zurückkehren werden, Hosea 11, 11., Zach. 10, 11. Aber wenn auch Zacharia 10, 11. gesagt wird, daß der Stolz Assurs gestürzt werden soll, so machen doch weder Amos, noch Hosea, noch Zacharia 9—11. die Verherrlichung Israels von einem Gerichte, durch welches erst eine assyrische Weltmacht gestürzt werden müßte, abhängig. Die heidnische Macht, welche zur Zeit des Joel, Amos, Hosea, Zacharia 9—11. dem Gottesreiche in Israel gegenüberstand und seinen Frieden störte, sind die heidnischen Völker ringsum; das Gericht über sie soll die Auseinandersetzung zwischen Israel und den Heiden bringen, welche dem Kommen der glücklichen Zeit, der Verherrlichung Israels vorhergehen muß. Der Weg zur Verherrlichung zieht sich nicht hindurch durch die Wirren der assyrischen und chaldäischen Zeit und durch die Mühlsal und Bedrängniß, welche über Israel kamen von den Tagen der Könige von Assyrien an: es handelt sich um eine Kräftigung und Neugestaltung der israelitischen Staaten, zumal des südlichen Reiches, um die Vereinigung der Reste des nördlichen Reiches mit dem ununterbrochen fortbestehenden südlichen Reiche, um eine Einigung Gesamtisraels in einem erneuerten und verklärten davidischen Königthum. Die äußeren Bedingungen für die Verwirklichung dieses Königthums sind vorhanden, wenn die Völker ringsum den Frieden Israels nicht mehr stören. Die Verherrlichung Israels konnte damals innerhalb der Völkerverhältnisse, die schon zur Zeit des David bestanden, zum Vorschein kommen; sie lag ganz nahe, es kam nur darauf an, sie zu ergreifen. Aber, wie die Gemeinde zur Zeit des Nehemia bekennt, die Könige,

Fürsten, Priester und das Volk thaten nicht das Gesetz Gottes und dienten ihm nicht, und deshalb kam die Verherrlichung nicht unter den geschichtlichen Verhältnissen der vorassyrischen Zeit. Wollen wir die Frage aufwerfen, was gekommen wäre, wenn das Volk auf den Ruf Gottes gehört hätte? wie sich die großen Völker der Erde, die von den Tagen der Assyrer an auf den Schauplatz der Geschichte traten, zu dem erneuerten davidischen Reiche, zu seinem sanftmüthigen Könige, zu seinem Frieden und Segen verhalten haben würden? Die Rücksicht auf politische Dinge, auf die Völkervelt und auf menschliche Macht darf für die Beantwortung dieser Frage nicht maßgebend sein. Es ist eine Thatsache, vor deren gewaltiger Größe wir uns beugen: gerade damals, als die Assyrer ihre Macht rasch bis zu den Küsten des mittelländischen Meeres ausdehnten und daran waren, eine Weltmacht zu werden, verkündigten Amos, Hosea, Zacharia 9—11. im Auftrage Gottes die Wiederaufrichtung des davidischen Königthums und seine Verklärung unter dem sanftmüthigen Könige zu einem Reiche des ungestörten Friedens; gerade damals, als die Waffen entschieden über menschliche Reiche, sprach Gott durch sie: ich tilge die Wagen aus Ephraim und die Rosse aus Juda. Der Gott hatte sie zu seinen Propheten berufen, der Macht hat über alle Völker der Erde, der sein Reich und seinen König schützen kann und nicht zugegeben hätte, daß über sein erneuertes Volk irgend einer gekommen und daß es von irgend einem bedrängt wäre, Zach. 9, 8. Diesem Gott, so werden auch wir sagen, hätte es an Mitteln und Wegen nicht gefehlt, sein Friedensreich in Israel vor dem Andrang der großen heidnischen Völker zu schützen. Oder wollten wir weiter fragen, welchen Verlauf dann die Heilsgeschichte genommen haben würde? Dürfen wir sagen: dann wäre Israel in seinem Lande geblieben und den Weltmächten nicht überliefert; unter der Herrschaft des Messias und von Gott gesegneter Könige aus David's Stamm hätte es, vom Geiste Gottes getrieben, alle Verhältnisse im Leben der Einzelnen, der Familie, des Staates nach Gottes Willen gestaltet, den Sieg errungen über alle Hemmungen der Sünde auf allen Gebieten menschlicher Thätigkeit, ein seliges Gottesreich dargestellt inmitten der Stürme und Wirren, welche über die Völker der Erde ergingen; durch seinen Gott wie auf einen

festen Felsen gestellt, hätte es ruhig auf das wogende Meer der geschichtlichen Ereignisse und auf die Kämpfe der Völker hinblicken können; seinen Frieden und seine Seligkeit schauend, wäre den an ihren eigenen Wegen verzweifelnden Völkern das Ziel vor Augen getreten, welches zu erringen, die tiefste Sehnsucht ihres Herzens sie hätte treiben müssen; seinem Lichte und seinem Glanze nachgehend, nach dem Heile suchend, hätten sie sich Israel genahet mit dem Bekenntnisse: nur in dir ist der wahre Gott, und mit der Bitte: lehre uns diesen Gott kennen, wir wollen gehen auf seinen Wegen; und Israel hätte sie freundlich aufgenommen, wäre ihr Lehrer geworden, hätte das Wort vom Reiche Gottes in die Heidenwelt hineingetragen, ihr das Höchste gebracht, wäre dann von den dankbaren Heiden mit allen Ehren überschüttet: Könige wären seine Wärter geworden und ihre Fürstinnen seine Säugammen, Fremdlinge hätten seine Städte gebaut und ihre Könige ihm gedient, die Schätze der Heiden wären zu ihm gekommen und die Pracht des Libanon, Cypressen, Platanen und Lärchen zumal, zu verherrlichen den Ort des Heiligthums des Gottes Israels? Gewiß, so ungefähr würden wir sagen dürfen, wenn wir die Weissagung und Israels Verhalten ihr gegenüber allein ins Auge zu fassen berechtigt wären. Aber denken wir an das Wort von Zeit und Stunde, die Gott seiner Macht vorbehalten hat, bringen wir den lebendigen Zusammenhang zwischen der Weissagung und der Geschichte und das Verhältniß beider zu einander mit in Rechnung, so, meine ich, wird es uns als ein vermessenes Unternehmen erscheinen, von der Voraussetzung aus, daß etwas geschehen wäre, was doch nicht geschehen ist, uns ein Bild von dem Verlaufe der Heilsgeschichte auszumalen. Denn so fest es von der einen Seite her steht: hätte Israel in der vorassyrischen Zeit oder in irgend einer anderen, wo das Heil ihm nahe gebracht ward, es ergriffen, so wäre seine Geschichte und die ganze Heilsgeschichte eine andere geworden, so fest steht auch von der anderen Seite her: die Schrift hat es alles beschlossen unter die Sünde, auf daß die Verheißung käme aus dem Glauben an Jesum Christum, gegeben denen, die da glauben, Gal. 3, 22.

2. Die assyrische Zeit.

Jesaja. Micha.

Während das abtrünnige nördliche Reich, mit welchem Jahve nicht war, 2 Chron. 25, 7., von Bürgerkriegen zerrissen, seiner Auflösung entgegenging, hatte das südliche unter der Regierung eines großen Königs aus David's Hause neue Festigkeit und neue Kraft gewonnen. Assia stellte die Ordnung im Inneren seines Reiches wieder her und verstand es, die kriegerische Tüchtigkeit Juda's zu verwerthen. Er besiegte die Edomiten, baute die Hafenstadt Elot, deren Besitz wohl wiederum den Juden eigenen Seehandel mit den Ländern des östlichen Asiens gestattete, unterwarf sich die Philister, gründete in ihrem Gebiete Städte und empfing Geschenke von anderen benachbarten Völkern. Nach außen ein mächtiger Herrscher, sorgte er zugleich für den Wohlstand seines Landes, vorzugsweise durch Begünstigung des Ackerbaues. Ein Prophet Zacharia, den für den Verfasser von Zacharia 9—11. zu halten, nichts im Wege stehen dürfte, stand ihm zur Seite. So lange dieser lebte, suchte der König Jahve, und so lange er Jahve suchte, gab Gott ihm Glück, 2 Chron. 26, 5. So zeigte es sich in seiner Zeit, daß im südlichen Reiche die Grundlagen für eine Neugestaltung eines israelitischen Gottesstaates noch vorhanden waren, und wenn Amos, Hosea, Zach. 9—11. in ihren Weissagungen die Herstellung des davidischen Königthums und die Wiedervereinigung aller Israeliten unter einem Könige aus David's Hause mit dem Kommen der seligen Zeit zusammenstellen, so werden wir in dieser Gestaltung der Weissagung den Einfluß der eigenen Erfahrung von dem Segen, den Gott auf die Herrschaft des davidischen Königs ihrer Zeit gelegt hatte, und von den Leiden des abtrünnigen Brudervolks nicht verkennen dürfen. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß eine stetig fortschreitende Entwicklung der Zustände im südlichen Reiche, wie sie unter der Regierung des Assia vorhanden waren, zu dem von der Weissagung beschriebenen Ziele geführt haben würde; denn von einem Assia, der zum Schutze seines Reichs eine wohlgerüstete Kriegsmacht von 307,700 Mann aufstellte und Jerusalems Thürme und Wälle mit künstlichen Ma-

schinen zur Vertheidigung versah, kommen wir nicht auf der geraden Linie menschlicher Bestrebungen zu dem Punkte hin, von welchem aus die Herrschaft des sanftmüthigen Königs, die einem waffenlosen Volke doch den ungestörten Frieden verbürgt, sich erheben könnte. Bedingungen für die Verwirklichung einer solchen Herrschaft sind, wie die Propheten immer hervorheben, Thaten Gottes in der Völkervelt und in Israel. Aber das davidische Königthum stand zur Zeit des Ussia und auch noch zur Zeit seines Nachfolgers Jotam der Erneuerung, und Verklärung doch näher, als zur Zeit des Sohnes des Jotam, Ahas, der in den Wegen der Könige des nördlichen Reiches wandelte und den Götzendienst offen begünstigte. Weil unter ihm das Reich Juda der Sünden des nördlichen Reiches sich schuldig gemacht hatte, so mußten die Propheten der assyrischen Zeit diesem Reiche ebenso schwere Strafgerichte verkündigen, wie die früheren Propheten dem nördlichen Reiche verkündigt hatten.

Von den Weissagungen des Jesaia kommen für unseren Zweck folgende in Betracht: a) Die Rede Jes. C. 2 — C. 5, wo von 2, 6. an bis 3, 1. Jesaia dem Reiche Juda die Gerichte Gottes in Aussicht stellt, ist das Gegenstück zu den auf das nördliche Reich sich beziehenden Reden des Hosea. Das südliche Reich soll von den schwersten Unglücksschlägen getroffen werden, nicht zur Vernichtung, sondern zur Läuterung. Denn am Ende der Tage, wie schon ein älterer Prophet, wahrscheinlich Joel, verkündigt hatte, wird fest gegründet sein der Berg des Hauses Jahve's als Gipfel der Berge und erhaben vor Hügeln, und zu ihm werden strömen alle Heiden und große Völker werden wandern und sprechen: wohlan, laßt uns gehen zum Berge Jahve's, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns lehre von seinen Wegen und wir gehen auf seinen Pfaden, denn von Zion wird ausgehen Belehrung und das Wort Jahve's von Jerusalem. Und er wird richten unter den Heiden und Recht sprechen großen Völkern und sie schmieden um ihre Schwerter zu Hacken und ihre Speere zu Winzermessern; nicht wird aufheben ein Volk gegen das andere ein Schwert und nicht lernen werden sie fernerhin Krieg. Micha 4, 1 ff., wo diese Weissagung ebenfalls angeführt ist, wird auch ihr Schluß mitgetheilt: und sitzen werden sie Jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigen-

baume, indem Keiner sie aufschreckt, denn der Mund Jahve's der Schaa ren hat's geredet. Ist Zion dieser Weissagung gemäß bestimmt, der Mittelpunkt eines alle Heiden umfassenden Reiches Gottes zu werden, dessen Mitglieder alle Jahve's Willen, wie er in Zion offenbar wird, zu erkennen nicht vergeblich sich abmühen und, seiner Entscheidung sich unterwerfend, auf den Gebrauch der Waffen und die Künste des Krieges zu verzichten bereit sind, so wird Zion auch in der dunkelen Zeit der Gerichte zur Län terung eine sichere Zuflucht den Israeliten darbieten, welche nach Gottes Rathschluß berufen sind, als Bürger seines Reiches der Segnungen desselben theilhaftig zu werden. Ihrer sind nicht Viele; nur Entronnenen aus dem die bei weitem größere Anzahl der Israeliten fortraffenden Gerichte, nur einzelnen Ueberlebenden und Uebriggebliebenen, welche heilig genannt werden, wird das von Gott beschützte Zion eine Hütte sein zum Schatten am Tage vor der Hitze, zu Zuflucht und Schutz vor Unwetter und Regen. Diese Entronnenen sind die Erstlinge der erneuerten Gemeinde, welcher der Sproß Jahve's zur Zierde und zur Ehre und die Frucht des Landes zur Hoheit und Herrlichkeit sein wird; sie wird in ihrem eigenen hochgesegneten Lande in ungestörtem Frieden von den Früchten, welche Gottes Gnade in reicher Fülle wachsen läßt, sich nähren und in ihrer Hoheit und Herrlichkeit allen anderen Völkern gegenüber als ein leuchtendes Beispiel des Schutzes und des Segens, den Gott seiner Gemeinde verleiht, dastehen, 4, 2—6. —

b) Cap. 7 — E. 9, 6. Die Syrer von Damascus, vereinigt mit dem Könige des nördlichen Reiches, waren in das südliche eingefallen, um das davidische Königthum zu vernichten und einen König ihrer Wahl in Jerusalem einzusetzen. Sie werden ihre Pläne nicht durchsetzen. Aber müssen sie auch aus dem von ihnen verheerten südlichen Reiche wieder abziehen, dem ungläubigen Könige Ahas und dem sündigen Volke stehen so schlimme Tage bevor, wie sie das südliche Reich seit seinem Bestehen nicht erlebt hat. Aegypter und Assyrer werden ins Land kommen, Felder und Weinberge verwüsten; der Ackerbau wird aufhören, nur wenige Hirten und Jäger werden in dem verwüsteten Lande Nahrung finden. Assurs Völker, denn durch Assur vorzugsweise wird Gott sein Gericht an Israel vollziehen, haben es darauf

angelegt, Israel zu vernichten, aber mögen die Völker drohen, mögen sie sich rüsten und Pläne ersinnen: was sie beschließen, kommt doch nicht zu Stande. Den Schrecken des bevorstehenden Gerichts gegenüber steht Jesaja, von seinem Gott belehrt, fest und vertrauend da: ein Rest kehrt zurück; das Volk, welches jetzt Belehrung und Vermahnung verschmäht, wird, von der dunkelsten Nacht des Unglücks umhüllt, nach Belehrung und Vermahnung sich sehnen. Dann wird es ein großes Licht schauen, vor dem die dunkelste Nacht zurückweicht; die nördlichsten Theile des Landes und das ostjordanische Land, damals schon eines großen Theiles ihrer israelitischen Bewohner beraubt, sollen zu neuen Ehren kommen, um wie viel mehr die anderen Theile des Landes! Gott mehret sein Volk wieder, welches vernichtet war bis auf einen geringen Rest, giebt ihm große Freude, vor ihm in Jerusalem wird es jubeln; denn wie Gott einst in der Zeit der Richter sein Volk von Midians Joche befreite, wird er das von den Assyriern seinem Volke auferlegte Joch zerbrechen, die Werkzeuge des Krieges werden verbrannt, das Reich des Friedens wird aufgerichtet. Wie das Alles geschehen wird? In der Zeit, wo Gott die verbündeten Syrer und Ephraimiten zwingt, von ihren Plänen, das davidische Königthum zu vernichten, abzustehen, wird das Kind geboren werden, welches die ganze Noth der assyrischen Zeit mit erleben, mit den Uebriggebliebenen im Lande sich von Milch und Honig ernähren und herangewachsen an der Spitze seines Volkes, wie einst Gideon die Midianiten, so die Assyrier in einer furchtbaren Schlacht besiegen und allen Kriegen ein Ende machen wird. Er ist der sanftmüthige König, den Zacharia 9—11. verheißt hat; er ist es, der das davidische Königthum wieder aufrichtet, wie Amos und Hosea verheißt haben; er ist es, der durch Recht und Gerechtigkeit das erneuerte Königthum festigt und stützt von jetzt an bis in Ewigkeit. Er, welcher sein Volk zu retten und dann als König über das Reich des Friedens zu herrschen von Gott berufen ist, ist mit der Fülle göttlicher Gaben und Kräfte ausgerüstet: er wird sich bewähren als ein Wunder von Rathgeber, als starker Gott, als ewiger Vater, als Friedensfürst, und in der durch diese Namen bezeichneten Hoheit anerkannt werden.

c) Cap. 10, 5. — E. 12. Die Assyrier sollten das Werk-

zeug in der Hand Gottes sein, durch welches er das sündige Israel bestrafen, das Volk, dem er zürnte, richtend heimsuchen wollte. Aber Assur wollte kein Werkzeug in der Hand Gottes sein; nach eigener Willkür eroberte er ein Reich nach dem anderen und nach seiner Meinung wird er auch das kleine südliche Reich und seine Hauptstadt Jerusalem mit leichter Mühe sich unterwerfen. Aber fürchte dich nicht, mein Volk, das zu Zion wohnt, vor Assur, der mit dem Stecken dich schlug und erhob seinen Stocß gegen dich, so wie einst die Aegypter. Bald ist erfüllt die Zeit des Zorns, in welcher Israel bis auf einen geringen Rest, der zurückkehren wird zu Jahve, vernichtet wird; dann wendet sich der Zorn Jahve's gegen Assur, um ihn aufzureiben. Und steht er mit seinem gewaltigen Heere schon vor Jerusalem, dann plötzlich kommt Vertilgung und das vorherbestimmte Strafgericht über ihn. Erscheinen wird der König aus David's Hause, auf den sich senkt der Geist Jahve's, der nicht richtet nach dem Augenschein und nach bloßen Gerüchten, sondern nach Recht richtet die Armen und nach Geradheit die Leidenden des Landes, und er schlägt das Land mit der Ruthe seines Mundes und durch den Hauch seiner Lippen tödtet er den Frevler (zu erklären nach Sprüchw. 16, 14. 20, 8.). Dann ist das Reich des Friedens da; die wilden Thiere weiden neben den Hausthieren und nähren sich von Pflanzen, wie in der Periode vor der Sintflut; auch Schlangen und dergleichen Thiere sind unschädlich und, als wären sie durch den Glanz und den Schimmer ihrer Haut von Anfang an dazu bestimmt, ein Spielzeug für Kinder; in Israels Lande ist keine Sünde mehr, denn es ist voll von der Erkenntniß Jahve's. Der König aus David's Stamme in seiner Hoheit und Herrlichkeit leuchtet hinaus in die Heidenwelt, die Heiden nahen sich ihm, Belehrung und Entscheidung suchend, wie wir annehmen dürfen, mit reichen Gaben, so daß Jerusalem, die Wohnung dieses Königs, eine in Ehren und Herrlichkeit prangende Stadt wird. In dieser Zeit, wie von 11, 11. an noch nachträglich hervorgehoben wird, läßt Gott alle in den Ländern der Heiden zerstreut lebenden Angehörigen des nördlichen und südlichen Reichs in ihr Heimathsland zurückkehren, Juda und Ephraim stehen sich nicht mehr feindlich einander gegenüber, geeinigt unter dem Könige aus David's Stamme

besiegen sie alle benachbarten Völker, welche einst dem davidischen Reiche unterworfen waren. Nachträglich, sagen wir, wird hierauf hingewiesen, denn die Wiedervereinigung aller Israeliten, die Herstellung des davidischen Königthums sind nach Maßgabe anderer Weissagungen nicht als Ende und Ziel der Verherrlichung, sondern als ihr Anfang und als der erste Schritt auf der Bahn, welche zu der Verherrlichung Israels auch der Völkerwelt gegenüber hinleitet, aufzufassen.

Alle anderen Weissagungen des Jesaja, welche sich auf Israels Verherrlichung beziehen, lassen sich leicht als Ergänzungen und weitere Ausführungen der Weissagung in C. 10, 5. bis C. 12. einreihen. 1. Das südliche Reich soll vernichtet werden bis auf einen ganz geringen Rest, aber dieser Rest ist ein heiliger Same, 6, 13., dessen Frucht die erneuerte heilige Gemeinde sein wird. Er wird im Lande bleiben und auch in den Zeiten des Gerichts eine sichere Zuflucht in Zion finden. Denn Jahve hat Zion gegründet, 14, 32., oder, wie es 28, 16. heißt, er hat in Zion einen Stein gegründet, einen Stein der Bewährung, einen kostbaren Eckstein festgegründeter Gründung: wer Glauben hat, wird nicht fliehen. Jerusalem ist ein Gottesleu; Gott führt Kriegsvolk, das Heer der Assyrier, herbei, welches die Stadt eng einschließt, und ihre Bewohner müssen alle Schrecken der Belagerung durchmachen, aber das Heer aller den Gottesleu bedrängenden Heiden wird von Jahve plötzlich vernichtet, 29, 1—8. Nicht durch Mannesschwert und nicht durch Menschenschwert wird Assur vernichtet, 31, 8., sondern das Gericht Gottes trifft ihn, 14, 24—27., und Israels Gemeinde wird voll Freude seinem Gericht zuschauen, 30, 27—33. So schützet Jahve Jerusalem, 31, 5. Er erbarmt sich weiter seiner Gemeinde in Jerusalem, giebt ihr treue Lehrer, ihrem Lande höchste Fruchtbarkeit, auch Sonne und Mond werden heller scheinen, 30, 19—26. Dann herrschet nach Gerechtigkeit der Herrscher und die Regierer werden nach dem Recht regieren, 32, 1—8., wie in früheren Zeiten, 1, 26. Die Gemeinde wohnt im hochgesegneten Lande auf friedlicher Flur, in sicheren Wohnungen, an ungeschädigten Ruhestätten, 32, 15—20. — 2. Das nördliche Reich war schon von vielen Schlägen des göttlichen Zorns heimgesucht, aber da es sich nicht zu Gott bekehrte, so wird der letzte Schlag erfolgen,

9, 7. — 10, 4. Ein Starker und Gewaltiger vom Herrn, wie Hagelwetter, wie niedererschlagender Sturm, wie Wetter gewaltiger heranströmender Fluthen, wird das nördliche Reich mit seiner schönen Hauptstadt zu Boden schlagen, 28, 1—4. Ein kleiner Rest bleibt übrig; der wird Jahve suchen, 17, 4—7., und Jahve der Schaaren wird eine herrliche Krone und ein geschmücktes Diadem sein dem Rest seines Volkes, 28, 5. Das Gericht über Assur bringt Befreiung von der Weltmacht, der das nördliche Reich seiner Sünden wegen unterliegen mußte. Mit dem Reste desselben werden sich die gefangenen und in der Zerstreuung lebenden Bewohner wieder vereinigen; der Herrschaft des davidischen Königs unterthan, werden sie einen Theil der erneuerten Gemeinde bilden und vollen Theil haben an allen ihren Segnungen, 11, 13 f. — 3. Die auswärtigen Völker. Die großen Völkerbewegungen der Zeit- und die entscheidenden Thaten Gottes, welche er schon gethan hat oder bald thun wird, vernichten alte Zustände und bahnen neue an. Während die Philister beim Anrücken Assurs verzagen, soll ihnen von Jerusalem aus die Kunde zukommen, daß Jahve Zion gegründet habe und darauf die von Leiden Heimgesuchten seines Volks vertrauen, 14, 28—32. — Von Moab wird nur ein kleiner Rest übrig bleiben, 16, 13. — Damascus wird aufhören, eine Stadt zu sein, und das Land von Damascus wird, seiner Bewohner beraubt, eine große Weide für Heerden sein, 17, 1—3. — Das in weiter Ferne wohnende Volk der Aethiopen, welches, durch die politischen Verhältnisse der Zeit veranlaßt, Gesandte nach Jerusalem geschickt hatte, wird aufgefordert, der Kunde von Assurs Vernichtung durch das Gericht Jahve's entgegenzuharren, 17, 12—18. — Aegypten wird den Bewohnern des Landes Palästina, welche auf sein Hülfе in den Kriegen mit Assur rechneten, keine Rettung bringen; von Assur erobert muß es die Schmach erleben, daß der König von Assur gefangene Aegypter fortführt, 20, 1—6.; andere Schläge göttlicher Gerichte werden dieses Land treffen, so daß es ganz rathlos und thatlos wird, 19, 1—15. — Von Seir her klagt man über die Nacht des Unglücks und Kedars Pracht soll hinschwinden, 21, 11—17. — Die reiche Handelsstadt Tyrus wird zerstört, 23, 1—14. — Und Assur selbst, das Werkzeug, durch welches Gott sein Gericht an so vielen Völkern vollzog,

soll, weil er nicht Werkzeug Gottes sein und mit dem ihm angewiesenen Beruf sich nicht begnügen will, durch das Gericht Gottes niedergeschmettert werden. — In welcher Beziehung stehen diese Geschehnisse der Völker zu Israels Zukunft? Irgendwie müssen sie doch dazu helfen, den Entschluß in den Völkern der Erde hervorzurufen, nach Zion zu wandern, um dort die Wege Gottes kennen zu lernen, jener Verheißung 2, 2—4. gemäß. Die benachbarten Völker sollen, wie wir gesehen haben, wiederum dem erneuerten davidischen Reiche unterthan werden; durch das über sie ergangene Gericht gedemüthigt, werden sie der Ausbreitung der davidischen Herrschaft keinen Widerstand leisten können. Ob die Erfahrung von dem unerschütterlichen Vertrauen des Volkes Gottes auf die Hülfe dessen, der Zion gegründet hat, welches sich unter den Wirren der Zeit bewährte, die Philister, 14, 29—32., und die anderen benachbarten kleinen Völker treiben wird, diesen Gott zu suchen und die Herrschaft seines Königs willig zu tragen? Die Aethiopen werden, nachdem sie das mächtige Wirken Jahve's gesehen haben, nach Zion kommen und Jahve der Schaaren huldigen. Tyrus, nach 70 Jahren von Jahve wieder hergestellt, wird den neu erworbenen Reichthum Jahve heiligen. Die Aegypter werden sich zu Jahve bekehren, ebenso die Assyrer, und Israel wird das dritte Volk sein im Bunde mit ihnen, ein Segen inmitten des Landes, welches Jahve Zebaoth segnet mit den Worten: gesegnet sei mein Volk Aegypten, und Assyrien meiner Hände Werk, und mein Besizthum Israel, 19, 16—25.

Der jüngere Zeitgenosse des Jesaia, Micha, weissagte nicht nur den Untergang des nördlichen Reiches und die Zerstörung seiner Hauptstadt Samarien, er mußte auch, weil die Häupter des südlichen Reiches, Zion mit Blut bauend und Jerusalem mit Frevel, für Bestechung Recht sprechen, seine Priester für Lohn lehren, seine Propheten für Geld wahrsagen und sich doch auf Jahve's Schutz berufen und in fleischlicher Sicherheit meinen, über sie werde kein Unglück kommen, 3, 10 f., das schwere Wort aussprechen: eurethalben wird Zion als Feld gepflügt werden, Jerusalem wird ein Trümmerhaufe und der Tempelberg zu Walbeshöhen, 3, 12. Nach 4, 10. wird die Tochter Zion von den Assyrern erobert, sie muß draußen auf freiem Felde wohnen, dann wird sie nach Babel weggeführt, welche Stadt damals zum

assyrischen Reiche gehörte. Unmittelbar nach jenem schweren Ausspruche, 3, 12., weist Micha mit den Worten jenes älteren Propheten auf das hin, was geschehen wird am Ende der Tage: wie die Heiden nach Jerusalem strömen, um sich von Gott belehren zu lassen, wie das Reich Gottes die großen Völker der Erde umfaßt, wie sie alle auf den Gebrauch der Waffen und auf Kriege verzichten und eines ungestörten Friedens sich erfreuen, 4, 1—4., vgl. Jes. 2, 2—4. Dann am Ende der Tage wird Gott Gesamtisrael zu einem starken Volke machen und über dieses Volk herrschen auf dem Berge Zion von nun an bis in Ewigkeit, 4, 6 f. So ist die tiefste Erniedrigung des Volkes in der Gegenwart seiner höchsten Verherrlichung am Ende der Tage gegenübergestellt. Welchen Weg wird die Gemeinde bis zu ihrer Verherrlichung zurücklegen? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten, weil Micha in vier einzelnen Absätzen, 4, 8. — 5, 14., offenbar keine fortschreitende Entwicklung bis zur Vollendung beschreibt, sondern jedesmal von Neuem wieder anhebt und einzelne Züge aus der künftigen Geschichte Israels bis zu dem endlichen Ziele herausgreift. Wir müssen davon ausgehen, daß nach 5, 2. Gott die Israeliten dahingeben wird bis zu der Zeit, wo die Gebärerin den Messias geboren haben und der Rest seiner Brüder, d. h. der Rest der in den Ländern der Heiden zerstreut oder gefangen lebenden Bewohner des nördlichen und nach 4, 10. auch des südlichen Reichs, zurückkehren wird zu den Söhnen Israels, d. h. zu den im Lande Zurückgebliebenen, vorzugsweise zu den Zurückgebliebenen des südlichen Reichs, welche also trotz der Eroberung Jerusalems durch Assur doch den Kern und den Ausgangspunkt der erneuerten Gemeinde bilden. Der Messias wird aus Bethlehem Ephrat hervorgehen, aus der Vaterstadt des David, 5, 1., nicht allein in dem weiteren Sinn, weil er ein Nachkomme des David sein wird, sondern nach unserer Ansicht in dem bestimmten Sinn: er wird dort geboren. Denn wird Zion als Feld gepflügt und ist Jerusalem ein Trümmerhaufe, so ist dort offenbar keine Wohnung für das davidische Haus; die Meinung scheint dahin zu gehen, daß es in Bethlehem eine Zuflucht findet und daß von hier aus, wie zu David's Zeit die alte, so in der Zukunft die erneuerte Herrschaft des davidischen Hauses sich ausbreiten wird. Weil der Messias

dem davidischen Königshause angehört, dessen Anfänge in die ältesten Zeiten hineinreichen, ist sein Ursprung von Alters, von den Tagen der Urzeit her, 5, 1. Er soll der König Gesamtsrahels sein: der Ueberrest Jakobs inmitten vieler Völker, unter den Heiden, wird plötzlich, unabhängig von menschlichem Zuthun und Belieben, wie der Thau von Jahve her, wie Regenschauer auf Gras, über die Völker, unter welchen er lebt, herfallen und mit unwiderstehlicher Gewalt sie sich unterwerfen, 5, 6. 7. Zu diesem Ueberrest gehört auch die Tochter Zion in Babel, die dort aus der Hand ihrer Feinde erlöst werden soll, 4, 10. So steht der Rückkehr der Gefangenen und Zerstreuten nichts mehr im Wege; sie, die Brüder des Messias, kehren heim zu den Söhnen Israels, 5, 2., mit ihnen geeinigt bilden sie ein starkes Volk, eine dichtgedrängte zahlreiche Heerde, welche innerhalb der ihr angewiesenen Schranken keinen Raum mehr findet: sie bricht durch, und ihr König geht vor ihr her und Jahve an ihrer Spitze, 2, 12. 13., in welchen Versen wir nicht, wie viele neuere Erklärer, das beispielsweise angeführte Wort eines falschen Propheten, sondern mit Hitzig eine Weissagung des Micha erkennen. Das wieder vereinigte Israel baut die verwüstete Stadt Jerusalem (vgl. auch 7, 11 f.), das zu einem Felde gewordene Zion wieder auf: du Heerenthurm, Hügel der Tochter Zion, an dich wird kommen und gelangen die frühere Herrschaft, das Königthum der Tochter Jerusalems, 4, 8. Und nun — nach der Erlösung der Tochter Zions aus Babel, 4, 10., und, wie wir wohl hinzufügen dürfen, nach der Wiederherstellung des davidischen Königthums in Jerusalem — versammeln sich wider Zion viele Heiden; sie meinen, es könne ihnen wieder gelingen, Zion zu erobern und zu entweihen, aber sie kennen nicht die Gedanken Jahve's und haben keine Einsicht von seinem Rathschluß, daß er sie versammelt hat wie Garben zur Tenne. Steh' auf und drisch, Tochter Zions, denn dein Horn will ich eisern, deine Klauen ehern machen, und du wirst zermalmen große Völker und wirst weihen (יִחַדְתְּ) als zweite Person) dem Jahve ihren Raub und ihren Reichthum dem Herrn der ganzen Erde, 4, 11—13. Das Gericht über die Heiden ist ergangen; der Messias steht da und weidet in der Kraft Jahve's, in der Majestät des Namens Jahve's, seines Gottes, und die Israeliten werden ruhig wohnen

in ihrem Lande, denn nun wird er, der Weidenbe, groß sein bis zu den Enden der Erde, 5, 3., so daß auch die entferntesten Völker, wenn nicht seiner Herrschaft sich unterwerfen, so doch ihn fürchten müssen. Und Er wird Friede sein, dauernd den Frieden seiner Israeliten aufrecht erhalten: wann Assur kommen würde in unser Land, so fehlt es uns nicht an Anführern, die ihn zurückdrängen, in sein Land verfolgen und es mit dem Schwerte abweiden; der Messias rettet vor Assur, wann Assur in unser Land kommt und unsere Grenze betritt, 5, 4. 5. Weil Gott in Zorn und Grimm Rache nimmt an den Heiden, die nicht gehorchen, 5, 14., stehen diese endlich von ihren Angriffen auf Zion ab; wir wissen, auch sie sollen einst nach Jerusalem kommen, um die Wege Gottes zu lernen, und auf Kriege verzichten; jenes Tags will Jahve auch die Rosse und Wagen und alle ummauerten Städte und Festungen in Israels Land vertilgen, 5, 9 f.; in dem sowohl Israel als auch die starken und großen Völker umfassenden Reiche Gottes, 4, 3 ff., wird ein Jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaume, indem Keiner da ist, der aufschreckt, also im tiefsten Frieden leben.

Wir blicken zurück auf die Weissagungen des Jesaja und Micha. Sie reden von den Thaten Gottes, welche er zur Verherrlichung Israels, zur Verherrlichung seines Reiches vollführen wird. 1. Von seinen Thaten in Israel: er läutert das Volk durch seine Gerichte in der Zeit seines Zorns, aber nicht hält er seinen Zorn fest, er hat Freude an Gnade und begnadigt sein auserwähltes Volk, verzeiht Sünde und geht über Vergehungen hinweg dem Reste seines Volkes, Micha 7, 18. Er giebt ihm den König, der Wunder von Rathgeber, starker Gott, ewiger Vater, Friedensfürst genannt wird, auf den sich der Geist Jahve's herabsenkt, der dastehen und weiden wird in der Kraft Jahve's, in der Majestät des Namens Jahve's, seines Gottes, und der groß sein wird bis zu den Enden der Erde; durch ihn errettet er Israel, stellt das davidische Königthum wieder her; unter seiner Anführung läßt er Israel den Sieg erkämpfen über Assur, der auch nach dem Gerichte zur Läuterung, welches zu vollziehen er berufen war, Israel zu vernichten den Anlauf nimmt. Damit ist die Weltmacht gebrochen, die Israel damals

gegenüberstand. Etwaige neue Versuche Assurs, in Israels Land einzubrechen, würden von Israels Könige zurückgewiesen werden. Von außen wird der Friede Israels nicht mehr gestört, seine Waffen und Wagen und Festungen werden vernichtet. Dafür, daß er von innen nicht gestört werde, sorgt Gott durch den König, der, seines Geistes voll, das Land mit der Ruthe seines Mundes schlägt, mit dem Hauche seiner Lippen den Frevler tödtet und gerecht richtet; dafür sorgt Gott weiter dadurch, daß er den Geist aus der Höhe über Israel ausgießt: dann wird die Wirkung der Gerechtigkeit Friede sein und das Erzeugniß der Gerechtigkeit Stillehalten und Vertrauen auf ewig, Jes. 32, 15 ff., vgl. 30, 15. In seinem wunderbar fruchtbaren Lande wohnt Israel ruhig und sicher. 2. Von seinen Thaten unter den Heiden: vorzugsweise durch das Gericht, welches Gott durch sein Strafwerkzeug Assur an ihnen vollzieht, aber auch durch andere Gerichte werden sie zu der Erkenntniß der Nichtigkeit ihrer Götzen und der Haltlosigkeit ihrer Bestrebungen und Zustände gebracht; das gewaltige Gericht Gottes über Assur, welches, weil er in ungemeßnem Stolze Israel vernichten wollte, über ihn ergeht in Israels Lande, macht die Aethiopen, und auch wohl die anderen Völker, aufmerksam auf Israels Gott; sie bringen Geschenke nach Jerusalem; des verherrlichten Israels Frieden und Seligkeit schauend, fordern sie sich gegenseitig auf, durch den Gott Israels sich belehren zu lassen; seine Belehrung annehmend und seinen Entscheidungen sich unterwerfend, verzichten sie auf Waffengebrauch und Kriege; ein Reich des Friedens umfaßt Israel und die Völker der Erde. Auch auf dem Gebiete der Natur hört Unfriede und Grausamkeit auf. Alles strahlt in hellerem Glanze: Sonne und Mond scheinen heller.

Die Veränderung, die Neugestaltung, die Verherrlichung erfolgen nach Jesaja und Micha nicht, wie bei Joel, auf Einen Schlag: es treten die großen Züge in einer Entwicklungsreihe bis zum endlichen Ziel hervor. Es handelt sich auch nicht, wie bei Amos, Hosca, Zacharja 9—11., um eine Auseinandersetzung zwischen Israel und den kleinen benachbarten Völkern; der Gesichtskreis erweitert sich; die Auseinandersetzung erfolgt mit der Weltmacht Assur; die Stellung des verherrlichten Israels zu den großen Völkern der Erde wird in Betracht gezogen; das

große, alle Völker umfassende Reich des Friedens tritt bestimmter hervor. Endlich Amt und Aufgabe des Messias, sein Wirken in der Kraft und in der Machtvollkommenheit Gottes erscheinen in dem wunderbar hellen Lichte, vor welchem das Dunkel der Sünde und alle Wirren, welche von sündigen Menschen ausgehen, nicht bestehen können. Sein Auftreten ist mit Israels Erneuerung und Wiederherstellung auf das engste verbunden.

Von Israel wird verlangt, daß es sich in eine Verfassung setze, die ihm gestatte, Gottes Gnadenerweisungen anzunehmen, seine Thaten zu verstehen. Es soll ruhig warten in Demuth, stille halten, Recht thun, Liebe üben, Gott sich ganz hingeben. Opfer thun es nicht, Jes. 1, 12—14., Micha 6, 6—9., auch nicht die Verehrung Gottes mit dem Munde und den Lippen und auswendig gelernte Menschenfakungen; Gott will das Herz, Jes. 29, 13. — Die Völker der Erde, durch die Gerichte Gottes gedemüthigt, sollen merken auf die großen Thaten Jahve's, ihn suchen, seine Belehrung, die von Zion ausgeht, annehmen, seiner Entscheidung sich unterwerfen.

Die Weissagung des Micha von Jerusalems Zerstörung traf nicht ein; weil Hiskia den Jahve fürchtete und sein Antlitz besänftigte, ließ dieser sich gereuen das Unheil, welches er über sie geredet, Jerem. 26, 19. Unter dem frommen König Hiskia nahm Israel einen schönen Anlauf, dem Willen Gottes gemäß zu leben, ihm sich hinzugeben. Die Gemeinde lernte in trüber Zeit den Segen, den Gott auf die Regierung eines frommen Königs aus David's Hause zu legen bereit war, kennen. Und Gott war ihr gnädig. Was Jesaia geweissagt hatte von der Errettung Jerusalems und dem raschen Untergange der assyrischen Macht, nicht durch Menschenschwert und Mannesschwert, traf ein: ein Engel Jahve's ging aus und erschlug im Lager Assurs hundert und fünf und achtzig tausend, und als man sich früh aufmachte, siehe, da waren sie alle todte Leichname, Jes. 37, 36. Mit welchen Hoffnungen wird die Nachricht von dem Untergange des assyrischen Heeres die frommen, auf Gottes Hülfe harrenden Israeliten erfüllt haben! Das nördliche Reich war vernichtet, das südliche Reich mit seinem Zion ward gerettet durch eine große That Gottes. Mit welcher Sehnsucht wird die fromme Gemeinde den weiteren Thaten Gottes zu ihrer Erlösung und Ver-

herrlichung und dem Kommen des Messias entgegengesehen haben! Der Weg war gebahnt zum endlichen Ziele. Sie mußte sich neu getrieben fühlen, mit aller Kraft den Forderungen Gottes nachzukommen, sich ihm ganz hinzugeben. Aber es zeigte sich bald, wie wenig das Volk im Ganzen fähig und würdig war, das messianische Heil zu empfangen. Wie rasch wich es wieder ab von dem guten Wege, als nach Hiskia's Tode Menasse zur Regierung kam, der die frommen Israeliten verfolgte, viel unschuldig Blut vergoß, den Götzendienst wieder einführte und über ein Volk regierte, welches sich willig zum Abfall von seinem Gott verleiten ließ! Ein furchtbarer Rückschritt trat ein, dem eine lange für die Weltmenschen glückliche, für die frommen und ernstesten Israeliten dunkle Zeit folgte. Unter der Regierung des Menasse und Amon war das südliche Reich in Gefahr, Israels Eigenthümlichkeit ganz aufzugeben. Je mehr heidnisches Wesen und ausländische Sitte eindringen, je allgemeiner der Abfall von Jahve ward, ein desto theurerer Besitz wird den wenigen Treuen die Hoffnung auf ein endliches Kommen des Heils geworden sein. Sie mußten sich aber sagen, daß seinem Kommen schwere Strafgerichte zur Läuterung des sündigen Volkes vorausgehen würden. Zunächst stand wiederum nicht das Heil, sondern eine Zeit der Leiden und des Unglücks bevor.

3. Die Zeit des Josia.

Das Gericht durch die Chalbäer.

Die nächste äußere Veranlassung zu der Weissagung des Jephania von dem nahen großen Tage Jahve's bot das Heranstürmen der raschen Reiterschaaren der Scythen dar, welche etwa um 630 auf ihrem Zuge nach Aegypten das Land Palästina und die benachbarten Länder aus ihrer Ruhe und Sicherheit aufrüttelten. Die Israeliten, welche dem Gedanken Raum gegeben hatten, Gott thue nichts Gutes und nichts Böses, Jes. 1, 12., sollten es erfahren, daß er unerwartet schnell Leiden verhängen könne. Der Tag Jahve's, an welchem das Gericht über die ganze Erde, auch über Jerusalem und alle Bewohner Juda's, er-

gehen wird, ist nahe, noch ist er nicht da. Es ist also den Juden noch eine kurze Frist gegeben, sich zu bessern; besonders die Leidenden des Landes, die das Recht Gottes thun, werden 2, 3. aufgefördert, mit neuem Eifer Jahve, Recht und Demuth zu suchen, vielleicht daß sie geborgen werden am Tage des Zornes Jahve's. Das Gericht wird ein allgemeines sein; Jahve will die Heiden versammeln, Königreiche zusammenbringen, um über sie auszugießen seinen Grimm, die ganze Gluth seines Zornes, denn durch das Feuer seines Eifers soll verzehrt werden die ganze Erde, 3, 8. Wer doch ist nicht Vernichtung, sondern die Verwirklichung des Reiches Gottes das Ziel des Gerichts. 1. Die Heiden überhaupt, welche bis dahin ihre Lippen verunreinigten durch Anrufung der Götzen, sollen reine Lippen erhalten, damit sie alle den Namen Jahve's anrufen; sie alle sollen ihm unterthan werden, 3, 9.; durch das Gericht sind sehr Viele vernichtet, 2, 12 f., übrig geblieben sind in den verwüsteten heidnischen Ländern, 2, 13—15., Einzelne, hie und da Zerstreute, aber leben sie auch noch so fern von Palästina, z. B. in dem fernen Aethiopien, sie werden sich bittend an Jahve wenden und ihm willig Gaben darbringen, 3, 10. Ob nach Jerusalem? Das Bringen von Gaben und Anbeten gehören eng zusammen, und anbeten werden sie den Jahve, ein Jeder von seinem Orte aus, alle Inseln der Heiden, 2, 11. — 2. Die benachbarten kleinen Völker, einst dem davidischen Reiche unterworfen und seit Jahrhunderten Feinde der Israeliten, werden vernichtet, ihr Land wird verwüstet; der Rest des Hauses Juda wird in der Zeit, wo Jahve sich seines Volkes erbarmt, das philistäische, moabitische und ammonitische Gebiet in Besitz nehmen, 2, 4—10. — 3. In Jerusalems Mitte will Jahve ein Volk übrig lassen, elend und arm, und dieses Volk nimmt seine Zuflucht zu Jahve; so wird Israel zu einem Ueberbleibsel; die wenigen vom Gerichte verschonten Israeliten werden nicht Unrecht thun und nicht Lüge reden, und nicht soll gefunden werden in ihrem Munde die Zunge des Trugs, sondern, weil sie den Jahve, Recht und Demuth suchen (2, 3.), werden sie, von Jahve gesegnet, weiden und lagern, indem Keiner sie aufschreckt, 3, 13. Sich in diese Zeit bleibenden Friedens hineindenkend möge die Tochter Zion laut jubeln: Jahve hat dann deine Strafgerichte entfernt, abgewandt

deine Feinde; er selbst herrscht als dein König in deiner Mitte; fernerhin wirst du kein Unglück schauen, denn dein Gott Jahve ist in deiner Mitte, ein Held, der rettet, der an dir seine Freude hat, Neues thut (wir lesen 3, 17. יַהְוֵה) in seiner Liebe, dir neue, bis dahin nicht gekannte Erweise seiner Liebe giebt, 3, 14—17. Er verheißt: die Israeliten, welche zerstreut oder gefangen in den Ländern der Heiden leben, sammle ich, die heidnischen Völker bringe ich dahin, daß sie die Rückkehr der Israeliten nicht nur nicht hindern, sondern es anerkennen, wie diese durch mich gesegnet zu hoher Ehre gelangen: denn ich will euch machen zu Preis und Ruhm bei allen Völkern der Erde, wenn ich zurückbringe euere Gefangenschaft vor euren Augen, nicht in ferner Zukunft, sondern bald, noch zu euren Lebzeiten, 3, 20.

Die Weissagungen des Jeremia lassen sich nicht ohne Weiteres zu einer Beschreibung des Weges, den Israel durch die Gerichte hindurch bis zu seiner Verherrlichung zurückzulegen hat, zusammenfassen. In der langen Zeit der Thätigkeit dieses großen Propheten wirken die jedesmaligen Zeitverhältnisse auf die bestimmte Gestaltung der Weissagung ein; auch ist wohl in Betracht zu ziehen, daß gewöhnlich sehr nachdrücklich die Bedingungen angegeben werden, von denen die Erfüllung der jedesmaligen Weissagung abhängig ist. — 1. Nach E. 3, 6. bis 4, 2., welcher Abschnitt wohl schon dem 13. Jahre des Josia angehört, sollen die im Exil lebenden Bewohner des nördlichen Reiches, wenn sie sich bekehren, in ihr Land zurückkommen, zugleich mit ihnen die damals in den Ländern der Heiden zerstreut lebenden oder gefangenen Juden, 3, 18. Dem wieder vereinigten Volke will Jahve Hirten geben nach seinem Herzen. Nach der Bundeslade wird man dann nicht mehr fragen (nach 31, 31—34., weil die Gegenwart des Gottes, der den neuen Bund mit Israel schließt, nicht mehr an sie geknüpft ist). Jerusalem wird man dann den Thron Jahve's nennen, und dorthin kommen die Heiden. Hier Verherrlichung Israels in seinem hochgesegneten Lande und Friede, den die Heiden nicht stören, weil auch sie Jahve's Herrschaft anerkennen, aber der Weg zu diesem Ziele geht nicht über das vernichtete südliche Reich und das zerstörte Jerusalem: zu dem in seinem Lande wohnenden Volke Juda kommen die zerstreuten Angehörigen des nördlichen und des südlichen Reiches zurück.

— 2. Erst als die scythischen Reiterschaaren sich dem südlichen Reiche näherten, verkündet Jeremia, zumal denen, die auf den Tempel Jahve's ihr Vertrauen setzten, 7, 4., die Zerstörung Jerusalems und der Städte Juda's, 9, 10. In den folgenden Reden werden dann immer schwerere Gerichte dem untreuen Volke des südlichen Reiches verkündigt: es wird fortgeschleudert werden in ein fernes unbekanntes Land, 16, 13., und seinen Feinden, den Chaldäern, dienen, 17, 4. Doch kommt die Zeit, wo Jahve sein Volk zurückführt, eine Zeit so wunderbarer Rettung, daß, wenn man bei dem Israel errettenden Jahve schwört, man ihrer, nicht mehr der Befreiung aus Aegypten gedenkt, 16, 13—15., vgl. 23, 7 f. So erretten wird der Gott, zu dem die Heiden kommen werden, nachdem sie die Nichtigkeit ihrer Götzen erkannt haben, 16, 19. — 3. Wahrscheinlich aus der ersten Zeit des Zedekia ist die Weissagung von dem gerechten Sproß, den Jahve dem David erstehen läßt, in dessen Tagen Juda gerettet und Israel sicher wohnen wird; sein Name wird sein: Jahve ist unser Heil, 23, 1—8., vgl. 33, 14—18. — 4. Ausführliche Aussprüche über die Errettung und Erneuerung Israels aus der Zeit kurz vor und nach der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer sind zusammengestellt in dem Buche E. 30—33. Gerade in der dunkelsten Zeit weissagte Jeremia laut von der herrlichen Wiederherstellung seines Volks durch den Gott, der sich seines Volkes erbarmt und ihm alle Gaben seiner Gnade schenkt. Er spricht: Israel soll mein Volk sein und ich will ihnen Gott sein; ich gebe ihnen ein Herz und einen Wandel, mich zu fürchten alle Tage, ihnen zum Segen und ihren Söhnen nach ihnen u. s. w., 32, 38—41. Ich schließe mit dem Hause Israels und dem Hause Juda's einen neuen Bund; nicht gebe ich ihnen wieder ein ihnen äußerlich gegenüberstehendes Gesetz, wie einst nach der Errettung aus Aegypten, sondern ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es in ihr Herz, — — und nicht werden sie belehren fernerhin Einer den Anderen und ein Bruder den andern, sprechend: erkennet den Jahve, sondern sie alle, Groß und Klein, werden mich erkennen, denn ich werde verzeihen ihre Sünde und nicht mehr gedenken ihrer Missethat, 31, 31—34. Dem mit Gott versöhnten und von innen heraus sein Gesetz erkennenden und ihm gemäß lebenden Volke wird dann Alles zu Theil, was es zu

seinem Glücke bedarf: ein fruchtbares Land, 31, 12 f., ein selbständiger Staat, denn nicht werden Fremde es knechten, sondern dienen wird es seinem Gott Jahve und seinem Könige David, den ich ihm aufstehen lasse, 30, 8. 9.; und dieser König, der Herrscher, der aus Israels Mitte hervorgehen wird, soll in engster Verbindung mit Gott stehen, 30, 21.; die Stadt Jerusalem wird wieder gebaut, 30, 18. 31, 38 f., auch der Tempel; im Hause Jahve's werden in freudigster Stimmung Dankopfer gebracht, 33, 11. Kurz, der davidische Staat wird wieder hergestellt, 30, 20., aber in neuer Herrlichkeit; er umfaßt Juda und Israel, und das Volk in ihm soll sich mehren, nicht mindern, 30, 19. — 5. Das Glück des erneuerten Israels würde nicht vollständig sein, wenn sein Friede von fremden Völkern gestört werden würde. Wie werden sich die heidnischen Völker zu Israels erneuertem Staate verhalten? Die Nachbarnvölker, die alten Feinde der Gemeinde, werden in die Hand des Königs von Babel gegeben, 27, 2—6., und sollen aus ihrem Lande fortgeführt werden, aber Gott will sich ihrer erbarmen und einen Jeden in sein Land zurückführen, und wenn sie dann durch Israel den Jahve kennen lernen, „so sollen sie auf-
 erbaut werden in der Mitte meines Volks“, 12, 14—16., also dem erneuerten israelitischen Staate als vollberechtigte und gesegnete Mitglieder angehören. Vgl. über die Wiederherstellung Moabs 48, 47., über die Ammons 49, 6., über die Elams 49, 39. — Ueber alle Völker der Erde kommt das Gericht, 25, 29. Ueber Babel ergeht es nach 70 Jahren, 25, 12. 13.; nach dem Ablauf der 70 Jahre, wenn Babel durch das Gericht vernichtet ist, 30, 11., will Gott alle die guten Verheißungen an Israel verwirklichen und sein Volk zurückführen, 29, 10. — Alle Völker der Erde sehen des erneuerten Israels Herrlichkeit, hören von den Segnungen, welche sein Gott ihm schenkt, und werden beben und zittern über all' das Heil und all' den Frieden, den Gott seiner Stadt Jerusalem und seinem ganzen Volke bereitet, 33, 9. Dadurch wird dann wohl in den durch das Gericht gedemüthigten Völkern der Wunsch rege, diesen Gott kennen zu lernen, und Gott entzieht sich ihnen nicht: alle Völker kommen nach Jerusalem und werden hinfort nicht mehr nachwandeln der Verstocktheit ihres eigenen Herzens, 3, 17. Die Heiden von den Enden der

Erde her kommen zu Jahve, bekennen, daß ihr Götzendienst Trug und Nichtigkeit sei und ihnen nichts helfe, 16, 19., unterwerfen sich also dem Jahve und werden Mitglieder seines Reiches. So verwirklicht sich das alle Völker umfassende Reich Gottes. Der Unfriede und die Kriege hören auf: Israel wohnt sicher in seinem Lande.

Das Heil wird aber nur, wie Jeremia immer hervorhebt, dem Israel zu Theil, welches Jahve aussucht, 50, 4., doch kann der Prophet von der Hoffnung nicht lassen, daß sein Volk Gott anrufen und zu ihm beten werde; er wird sich finden lassen, wenn es ihm nachfraget mit ganzem Herzen, 29, 12 ff. Auch die benachbarten Völker haben nur dann Theil an den Segnungen des davidischen Staats, wenn sie den Gott Israels kennen lernen, 12, 16., und alle Völker müssen mit dem Bekenntnisse zu Jahve kommen, daß sie bis dahin Nichtigem nachgejagt haben.

Habakuk (um 604 v. Chr.) redet von dem Gerichte, welches Gott durch die Chaldäer vollzieht, und von dem Gerichte, welches einst über sie ergehen wird, wenn Gott auszieht zur Rettung seines Volkes, zur Rettung seines Gesalbten, 3, 13. Bei dem Gesalbten können wir nicht an den damaligen König von Juda, Jojakim, denken; dem Parallelismus gemäß muß das Volk Israel selbst gemeint sein, vgl. Ps. 84, 10. Welchen Weg Israel bis zu dem Augenblick der Rettung durchlaufen wird, giebt Habakuk nicht an. Wenn er davon spricht, daß das Land voll werden solle von der Erkenntniß der Herrlichkeit Jahve's, 2, 14., so ist wahrscheinlich anders als Jes. 11, 9. das Land von der ganzen Erde zu verstehen: vor Jahve soll die ganze Erde ehrfurchtsvoll schweigen, 2, 20. Nach Obadja wird, wenn das Gericht an Edom vollzogen ist, das Volk Israel Edom, Philistäa und einen Theil des kana'nitischen Gebietes besetzen: die Gefangenschaft dieser Festung, d. h. die in der Festung, worauf hingewiesen wird, gefangenen Israeliten werden das kana'nitische Gebiet, die Gefangenschaft Jerusalems, welche in Sparad ist, wird die Städte des Mittags besetzen, V. 20. Also unter ganz bestimmten Verhältnissen wird die Wiederherstellung Israels erfolgen; zu welcher Zeit diese Verhältnisse bestanden, ist eine Frage, auf die wir hier nicht eingehen können. Dann wird dem Jahve das Königthum sein.

Die höchst eigenthümliche Weissagung Zacharja 12—14. ist nach unserer Ansicht in den Jahren der Unruhen vor der Eroberung

rung Jerusalems durch die Chaldäer verfaßt. Sie zerfällt in 4 Theile. 1. Cap. 12, 2—9. Das erste Zeichen der wiederkehrenden Gnade Gottes, 2—7., und Verheißung weiterer Gnaden-erweisungen. Gott will Jerusalem machen zu einem Taumel-
 becher für alle Völker ringsum und auch für Juda, V. 2. Alle Heiden der Erde zusammen mit den Bewohnern des Landes Juda werden wider Jerusalem streiten, V. 3. Gott macht Kasse und Reiter unfähig zum Kampfe, aber Juda's verschont er; die Für-
 sten Juda's erkennen, daß ihnen die Bewohner Jerusalems durch Jahve, ihren Gott, eine kräftige Stütze sein werden; sie fallen über die heidnischen Völker her und vernichten sie. Jerusalem bleibt unversehrt. Gott hat Juda's verschont und seine Fürsten gekräftigt, Juda früher gerettet als Jerusalem: das ist geschehen, damit nicht groß sei der Ruhm des Hauses David's und der Bewohner Jerusalems über Juda, V. 4—7. — Weiter wird Jahve Jerusalem schützen und kräftigen: der Schwache wird ein Held wie David, das Haus David's wie Gott, wie der Engel Jahve's Jerusalems Heer zum Siege führend; Jahve will stre-
 ben, alle Heiden, die gegen Jerusalem zum Kriege heranziehen, zu vertilgen, V. 8 f. — 2. Cap. 12, 10—13, 9. Die Reini-
 gung und Läuterung Jerusalems und Juda's in der Zeit vor dem letzten Gerichte, bis 13, 6.; das letzte Gericht rafft noch Viele fort, aber es wird doch ein mit Gott versöhntes Volk verschont bleiben, 13, 7—9. Ueber das Haus David's und über Jerusalem gießt Gott einen Geist des Erbarmens und des Erbarmen-Flehens aus, der sie treibt, einer schweren Schuld (die sie auf sich geladen haben durch die Ermordung eines von Gott gesandten Man-
 nes, ob des Uria ben Schemaja, Jerem. 26, 20—23., muß da-
 hin gestellt bleiben) in tiefem Schmerze zu gedenken und eine öffentliche Klage in Jerusalem anzustellen; jedes einzelne Ge-
 schlecht (hervorgehoben werden wohl die im damaligen Jerusalem hervorragenden Geschlechter: das Geschlecht des Hauses David, das Geschlecht des Natan, welches vielleicht eine Nebenlinie des königlichen Hauses bildete, 2. Sam. 5, 14., das Geschlecht des Hauses Levi und das Geschlecht des Schimei, vielleicht das Ge-
 schlecht des Benjaminiten Schimei, 1 Chron. 8, 21.) und wie-
 derum in jedem einzelnen Geschlechte Männer und Frauen bekennen sich schuldig, 12, 10—14. Nachdem Jerusalem die Gesamt-

schuld bekannt und beklagt hat, sorgt Gott für Fortschaffung der Sünde und Befleckung. Er selbst entfernt die Götzen und die falschen Propheten, 13, 1—6. Durch das letzte Gericht soll der Hirt, d. i. der König, und zwei Drittel der Bewohner des Landes vernichtet werden; auch das letzte Drittel muß durch das Feuer des Gerichts gehen, aber übrig bleibt ein Volk, welches Jahve sein Volk nennt und von welchem er sich nennen läßt: Jahve mein Gott, B. 7—9. — 3. Cap. 14, 1—15. Der Gerichtstag, und was ihm folgt. Der Tag Jahve's, kommt mit allen seinen Schrecken, mit den gesteigerten Schrecken furchtbarer Naturerscheinungen, des Erdbebens und der Sonnenfinsterniß, 14, 1. 6. 7. Nach 12, 9. wird Jahve die Heiden vertilgen, nach 13, 9. wird nur ein Rest des Volkes von Juda verschont bleiben. Jahve versammelt die Heiden, sie nehmen Jerusalem ein, wüthen furchtbar in der Stadt, die Hälfte der Bewohner wird in die Gefangenschaft geführt, nur ein Rest soll nicht ausgerottet werden, 14, 1. 2. Jahve zieht aus zum Kampfe gegen die Heiden, alle Heiligen mit ihm; den Delberg spaltet er in zwei Hälften, die ein Thal begrenzen, durch welches die Bewohner Jerusalems fliehen, um sich zu retten, B. 3—5. Nun kommt die Zeit der Verherrlichung: von Jerusalem fließt ein nie versiegender Strom nach Westen in's Mittelländische, nach Osten in das Todte Meer (weitere Ausbildung von Joel 4, 12., vgl. Ezech. 47, 18.), der dem Lande den Segen der Fruchtbarkeit bringt; die Heiden sind besiegt, Jahve ist König über die ganze Erde, und alle Völker erkennen ihn als ihren Gott an. Das ganze jüdische Land wird eine gesegnete Flur, in deren Mitte Jerusalem hervorragt, wo die Israeliten sicher und wiederum als zahlreiches Volk wohnen, B. 6—11. Nachträglich wird noch beschrieben, auf welche Weise Jahve die wider Jerusalem streitenden Völker, zu denen auch Juda gehört, bekämpft, B. 12—15. — 4. Cap. 14, 16—21. Das Reich Gottes. Die von den Heiden Uebriggebliebenen müssen alle Jahre zum Hüttenfest nach Jerusalem kommen; wer nicht hinkommt, wird mit den schwersten Strafen heimgesucht. In Jerusalem und in Juda wird Alles dem Jahve heilig sein. — Diese Weissagung steht vereinzelt da, es ist immer nur von Juda, nie von dem nördlichen Reiche die Rede; der eigenthümliche Inhalt weist auf sehr bestimmte

geschichtliche Verhältnisse zur Zeit ihrer Abfassung hin, die wir leider nicht genauer nachweisen und erkennen können.

Ezechiel beschreibt die Wiederherstellung Israels und des Gottesstaates in dem Abschnitte Cap. 33—39., die Einrichtungen und Ordnungen des erneuerten Gottesstaates in den Capiteln 40—48. — 1. Cap. 33—39. Das Ziel wird 34, 20—31. angegeben: Gott will sich seiner zerstreuten Heerde erbarmen, über sie Einen Hirten setzen, den David, und er will ihr Gott sein, und sein Knecht David soll Fürst sein in ihrer Mitte, dann schließt er mit seinem Volke einen Friedensbund: er errettet es aus der Gewalt derer, die es knechteten, er wird es, von keinem Feinde angegriffen, von wilden Thieren nicht belästigt, in seinem reich gesegneten Lande sicher wohnen lassen. Der Weg zum Ziele: a) Die benachbarten kleinen Völker haben sich in den Besitz des Landes Israels gesetzt; Jahve hat im Feuer seines Eifers über den Rest dieser Völker und über Edom (über letzteres 25, 1—14.) geredet, 36, 5.; sie sollen ihre Schmach tragen, ihr aber, Berge Israels, sollst Baum- und Feldfrüchte für mein Volk Israel tragen, denn schon nahe ist seine Rückkunft, 36, 7 f.; wie in früherer Zeit, wird ein zahlreiches Volk in Lande wohnen, dem Gott noch höheren Segen geben wird, als den Vorfahren, B. 8—14. — b) Cap. 36, 16—38. Nicht um Israels wegen, denn Israel muß sich schämen und erröthen vor seinem Wandel, sondern seines heiligen Namens willen stellt Gott sein Volk wieder her; er reinigt es von seinen Sünden, er giebt ihm ein neues Herz und einen neuen Geist, und er nimmt das Herz von Stein hinweg und giebt ein Herz von Fleisch, legt seinen Geist in Israels Brust und bewirkt, daß Israel nach seinem Willen lebt. Die Reinigung, die Versöhnung mit Gott, das Erfülltwerden von dem Geiste Gottes ist die Bedingung für die Wiederherstellung des Volkes. — c) Cap. 37, 1—14. Die Israeliten sprechen: verborret sind unsere Gebeine und verschwunden ist unsere Hoffnung, wir sind ausgeschlossen; aber Gott giebt todtten Gebeinen neues Leben, er wird auch das ganze Haus Israel wieder lebendig machen; er spricht: siehe, ich will öffnen eure Gräber und euch heraussteigen lassen aus euren Gräbern, mein Volk, und bringe euch in das Land Israels, — und ich lege meinen Geist in euch, daß ihr lebet, und setze

auch in euer Land. — d) Cap. 37, 15—28. Die Angehörigen des nördlichen und südlichen Reiches sammelt Jahve aus der Mitte der Völker, wohin sie gegangen sind, bringt sie in ihr Land; er macht sie zu seinem Volke und will ihr Gott sein; sein Knecht David herrscht über sie Alle; Gott sichert ihnen ewigen Frieden, macht sie zu einem großen Volke und läßt sein Heiligthum in ihrer Mitte ewig bestehen; er thronet über ihnen, und die Heiden sollen es erkennen, daß er Israel heiligt, d. h. alle Sünde und also auch alle Noth und alles Unglück von ihm fern hält, indem sein Heiligthum in ihrer Mitte ewig ist. — e) Cap. 38 und 39. Gog an der Spitze der fernen Völker der Erde macht am Ende der Tage (38, 16.) einen letzten Versuch, den Frieden des wiederhergestellten Israels zu stören, welches, dem Schutze seines Gottes vertrauend, in seinem Lande keine Festungen und ummauerten Städte gebaut hat, sondern in offenen Orten ruhig und sicher wohnt, mit Waffen nichts zu thun haben will (V. 8.) und seinem Gewinn und Erwerbe nachgeht (V. 11 f.). Die handeltreibenden Völker Saba und Dedan und die Kaufleute und Fürsten von Tarschisch, auch friedliche Völker, welche freilich zunächst nicht angegriffen werden sollen, fragen, um ihren Reichthum besorgt, ob Gog komme, reiche Beute zu erbeuten, V. 13. Aus Israel erschallt keine Frage der Art. Aber Jahve fragt: ob du, Gog, jenes Tages nicht wissen wirst, daß mein Volk Israel in Sicherheit (unter meinem Schutze) wohnt? und doch bist du gekommen aus fernstem Norden, um mit deinen Reiterschaaren das Land zu bedecken. Doch kommt Gog nicht aus eigener Macht, Jahve selbst führt ihn in Israel's Land, damit die Heiden Jahve kennen lernen, wenn er sich heilig erweist an Gog vor ihren Augen. Denn das von den Propheten in alter Zeit schon verkündigte Gericht über die den Frieden Israels störenden heidnischen Völker, an Gog soll es nun vollzogen werden; es wird ein Erdbeben im Lande Palästina sein; die heidnischen Völker müssen sich unter einander bekämpfen, während zugleich Gott sie bekämpft mit Pest und Blut, mit strömendem Regen und Hagel, mit Feuer und Schwefel. So fällt Gog mit allen seinen Völkern auf Israels Bergen. Auch wider Magog, das Land des Gog, und wider alle die fernen Länder sendet Gott Feuer, um die dort zurückgebliebenen Bewohner zu zwin-

gen, von jedem weiteren Angriffe auf sein Land abzustehen. Israel sammelt die Waffen der in seinem Lande Erschlagenen, das Holz daran liefert den Feuerungsbedarf für sieben Jahre u. s. w. Die Völker werden erkennen, daß Israel seiner Sünde wegen den heidnischen Völkern von Gott einst hingegeben ward. Zum Schlusse, 39, 25—29., wird das Ganze noch einmal kurz zusammengefaßt: Gott erbarmt sich des ganzen Hauses Israel, er bringt alle Weggeführten (doch vgl. 20, 38.) in ihr Land zurück, will dem wiederhergestellten Volke nahe bleiben mit seiner Gnade, nachdem er seinen Geist über dasselbe ausgegossen hat. — 2. Cap. 40—48. Der neue Gottesstaat. Vor den Angriffen heidnischer Mächte sichergestellt, kann Israel daran gehen, die Einrichtungen und Ordnungen der staatlichen Gemeinschaft zu gestalten. Ezechiel schon, in Gesichten ins Land Israels entrückt, schaute Alles, wie es werden soll, und erhielt den Auftrag, dem Hause Israel zu berichten, was er schaute. Im Ganzen und Großen soll der alte Gottesstaat wieder hergestellt werden, aber verklärt, ohne Mängel. Ein neuer prächtiger Tempel mit den dazu gehörenden Gebäuden soll gebaut werden; die Geschäfte der Priester, ihr Einkommen u. s. w. werden festgesetzt; bei der Verloosung des Landes soll ein heiliger Bezirk, etwa fünf deutsche D.=Meilen groß, ausgeschieden werden, in dessen Mitte der Tempel steht; die eine Hälfte des Bezirks soll den Priestern, und zwar ausschließlich den Söhnen Zadok's, welche nicht abgeirrt sind, als die Söhne Israels abirrten, die andere den Leviten zur Wohnung angewiesen werden; ein anderer Bezirk daneben, für die Hauptstadt bestimmt, soll ganz Israel gehören; was östlich und westlich von diesen zwei Bezirken bis zur Grenze des Landes hin liegt, erhält der Fürst als Besizthum, auf daß die Fürsten, also die aufeinanderfolgenden Könige, nicht mehr das Volk mit Steuern zu belästigen brauchen; nur eine geringe Abgabe soll dem Fürsten eingeliefert werden, der dafür die Verpflichtung auf sich nimmt, die von Staatswegen zu bringenden Opfer zu liefern. Daran knüpfen sich Opfervorschriften, die vielfach von den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes abweichen, ferner Gesetze, durch welche der Bestand des königlichen Besizes u. s. w. gesichert werden soll. Von dem Tempel aus fließt eine reiche Quelle; ihr Wasser fließt in südöstlicher Richtung bis in's

Todte Meer; wo das Wasser hinkommt, wimmelt es von Fischen; an seinen Ufern wachsen Bäume, die alle Monate Früchte reifen zur Speise und deren Blätter zur Arznei dienen. Alle zwölf Stämme erhalten im westjordanischen Lande gleichmäßig abgetheilte Stammgebiete, die sich jedesmal von der Ostgrenze, d. i. dem Jordan und dem Todten Meere, bis zum Mittelländischen Meere hin erstrecken. Bei der Verloosung des Eigenthums sollen die Fremdlinge, welche in Israels Mitte Söhne gezeugt, also durch längeres Wohnen Wohnrecht erlangt haben, ganz so wie die Israeliten selbst Eigenthum erhalten. An der Nordgrenze erhält Dan sein Land; dann kommen Ascher, Naphthali, Menasse, Ephraim, Ruben, Juda; dann kommt der Bezirk, welcher für den Tempel, die Priester, die Leviten, die Hauptstadt und den Fürsten abgesondert wird; südlich davon Benjamin, dann Simeon, Isaschar, Sebulon und an der Südgrenze des Landes Gad. Der ausgeschiedene Bezirk würde demnach die Gegend umfassen, in welcher Jerusalem liegt, aber die darin neu zu erbauende Hauptstadt erhält den neuen Namen: Jahve daselbst. — Das ist die Ordnung des neuen Staates, in welchem Israels erlöste Gemeinde, nachdem Jahve ihr ein neues Herz gegeben und mit ihr einen ewigen Bund (16, 60.) geschlossen hat, in ungestörtem Frieden leben wird.

Ueber das Verhältniß der fremden Völker zu dem erneuerten Israel geben die Weissagungen des Ezechiel nur leise Andeutungen. Ammon, Moab, Edom und Philistää werden durch das Gericht Gottes (welches er an Edom durch Israel vollziehen läßt) vernichtet, ebenso Tyrus und Sidon, Cap. 25—28. Wenn Gott Israel sammelt aus den Völkern, so will er sich an ihm heilig erweisen vor den Augen der Heiden; von den Völkern ringsum soll dem Hause Israel nicht mehr ein stechender Dorn und schmerzender Stachel sein, 28, 24 f.; Philistää und die Gebiete von Sidon und Tyrus werden mit zu dem erneuerten israelitischen Staate gehören; die nach dem Urtheile übrig gebliebenen Philister und Phönicier sind wohl die Fremdlinge, welche als Gleichberechtigte im neuen Staate wohnen, 47, 22. Aegyptens Macht wird ebenfalls vernichtet. So werden die alten Feinde Israels seinen Frieden nicht mehr stören, nachdem sie Jahve's Rache erfahren haben. Andere Völker, Saba und

Deban und die Kaufleute von Tarschisch, erscheinen, 38, 13., als solche, welche ruhig ihrem Erwerbe nachgehen und an einen Kampf mit der erneuerten Gemeinde nicht denken. Aber die Völker im äußersten Norden und Süden haben die Macht Jahve's noch nicht kennen gelernt. Vorzugsweise denkt Ezechiel an die Völker des Nordens und ihre Reiterschaaren, welche seit dem Zuge der Scythen nach Aegypten zur Zeit des Josia als wilde und gewaltige, dem Reiche Gottes und seinem Frieden am fernsten stehende Völker auch den Israeliten bekannt waren. Um Bog, den König aus Norden, sammelt sich die gesammte Macht des Heidenthums der fernen Länder, um die wiederhergestellte friedliche Gemeinde zu vernichten. Aber Gott schützt sie. Im Lande Palästina ergeht das Gericht; in einem Entscheidungskampfe wird die Kraft des Heidenthums gebrochen; auch die Länder, aus denen alle die Heiden herbeizogen, werden von dem Gerichte Gottes getroffen, 39, 6.: sie alle sollen es erkennen, daß Israels Gott Jahve ist. Wie die Entwicklung weiter gehen wird, sagt Ezechiel nicht; wir werden, andere prophetische Aussprüche berücksichtigend, sagen dürfen, daß die durch die Gerichte gebeugten Heiden Jahve suchen werden, von ihm sich belehren lassen, seiner Herrschaft sich unterwerfen und Glieder des Gottesreiches werden; auch ihnen soll ja zugewandt werden reine Lippe, daß sie alle den Namen Jahve's anrufen, ihm zu dienen mit einem Rücken, Jes. 3, 9.

Blicken wir auf die Weissagungen der Propheten seit Josia zurück, so wird es uns nicht in den Sinn kommen können, sie zu einer einheitlichen Geschichte des Weges, den Israel und die Völker bis zur Verwirklichung des Reiches Gottes zurücklegen werden, zusammenzufassen. Aber doch merken wir überall in der bunten Mannichfaltigkeit der Weissagung das Walten desselben Geistes, der die Propheten des lebendigen Gottes treibt, unter den jedesmal gegebenen Verhältnissen von dem Kommen seines Reiches zu zeugen. Alle Propheten gehen von demselben Punkte aus: von dem schmerzlichen Gefühle des durch die Sünde gestörten Lebens; alle blicken auf dasselbe Ziel: Versöhnung mit Gott und ungestörtes Leben in seiner Gemeinschaft; alle sprechen von den Thaten des in seinen Gerichten und in seiner Gnade sich mächtig erweisenden Gottes, durch welche der Weg zu die-

sem Ziele bedingt ist. Es ist nicht besser mit Israel geworden seit den Tagen des Hiskia, im Gegentheil, das Volk des südlichen Reiches hat sich den Mahnungen Gottes gegenüber noch mehr verstockt; auch der Versuch des Josia, eine Gemeinde nach Gottes Willen herzustellen, ward durch das hartnäckige Widerstreben des Volks vereitelt. Seine Nachfolger waren weit entfernt, das hohe Ziel, welches Gott durch seine Propheten Israels Königen gezeigt hatte, in's Auge zu fassen; sie leisteten den schlimmen Neigungen ihres abtrünnigen und fleischlich sicheren Volkes Vorschub. Deshalb mußten seit den Tagen des Josia die Propheten auch dem südlichen Reiche schwere und dauernde Gerichte in Aussicht stellen. Jeremia und Ezechiel verkündigen die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, den Untergang des südlichen Reiches, die Gefangenschaft des Volkes. Gericht und Wiederherstellung rücken weiter auseinander. Nicht von Zion her kommt plötzliche Rettung; Gott brüllt nicht von Zion aus und läßt von Jerusalem aus seine Stimme erschallen: seine Liebe zu Israel treibt ihn, dem unter den Heiden zerstreuten Volke mit seiner Gnade wieder nahe zu kommen, es aufzusuchen, zu sammeln, zurückzuführen, wie einst aus Aegypten durch die Wüste; unterwegs scheidet er die Widerstrebenden, die Empörer und die Abtrünnigen aus, Ezech. 20, 38.; sie dürfen nicht in's heilige Land kommen; den Uebrigen, dem Reste vergiebt er Sünde und Schuld, schließt einen neuen Bund mit ihm, erfüllt ihn mit seinem Geiste, macht ihn fähig, in seinen Satzungen und Ordnungen, die von keinem Anderen erst gelernt zu werden brauchen, zu wandern. Mit dieser Neuschöpfung eines göttlichen Lebens in jedem Einzelnen ist der Grund und die Bedingung des Heils gegeben. Alles, was noch hinzukommt, ist ein Bau, der sich auf dem Grunde der Gemeinschaft jedes Einzelnen in der erneuerten Gemeinde mit Gott erhebt, ist Ausgestaltung und Verwirklichung des Heils auf allen Gebieten des Lebens unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen und nach Maßstab geschichtlich bekannter Bedingungen. Der Nachkomme des David tritt bei Jeremia und Ezechiel nicht in der Weise in den Vordergrund wie bei Jesaja und Micha. Wir möchten sagen, seit den Tagen der unwürdigen Könige aus David's Stamme, des Menasse, Amon und Josiaqim, ist die hohe, lichte Gestalt des

Messias, sein göttlicher Glanz, welcher beim Jesaia hervorblitz, auf lange Zeit wie mit einem Schleier umhüllt. In seinen Tagen wird das Volk gerettet werden; er steht in engster Gemeinschaft mit Gott; er herrscht mit Einsicht, er schafft Recht und Gerechtigkeit im Lande; weil vorzugsweise durch ihn und an ihm sich die das Heil seines Volkes schirmende Gnade Jahve's bewährt, giebt ihm das dankbare Volk den Namen: Jahve ist unser Heil, Jerem. 23, 6., denselben Namen, den die in Jerusalem sicher Wohnenden ihrer Stadt geben, 33, 16.; bei Ezechiel redet Gott von seinem Knechte David, welcher der Hirt, der Fürst des ganzen Israels sein soll in Ewigkeit, 34, 23 f. 37, 24 f.; dem Fürsten der erneuerten Gemeinde wird Ezech. 45. sein Besizthum zugewiesen, „damit meine Fürsten nicht mehr mein Land drücken“ und nur von diesem Besizthum darf der Fürst seinen Söhnen Erbe verleihen, 46, 18. Also nicht ein davidischer Fürst, sondern Fürsten, die nacheinander regieren. Es kommt das durch göttliche Gnaden und Gaben verklärte Königthum des davidischen Hauses zu den anderen Segnungen hinzu, die dem begnadigten Volke zu Theil werden. — Während bei den älteren Propheten die Verherrlichung Israels den Heiden gegenüber sich rasch vollzieht, erlangt Israel bei Ezechiel zuerst durch die Gerichte Gottes über die näheren Völker sein Land und seinen Frieden. Das in Israel aufgerichtete und fröhlich blühende Gottesreich zu vernichten, macht dann die vereinigte Macht der fern wohnenden Heiden einen letzten Versuch. Das Gericht über sie im Lande Palästina sichert schließlich den Frieden Israels. Diese Weissagung von Gog und seinen Völkern ist der Ausgangspunkt aller späteren Weissagung von dem Antichrist und dem tausendjährigen Reiche. — Jeremia und Zefanja weissagen nicht von dem Wege, auf welchem die Heiden nach dem Gerichte über sie zu Jahve gelangen, aber beide heben es bestimmt hervor, daß sie Jahve's Herrschaft anerkennen werden; Zefanja sagt außerdem, daß die Inseln der Heiden den Jahve anbeten werden, ein Jeder von seinem Orte aus.

Wir müssen hier abbrechen. Es bleibt uns noch übrig, die auf Israels Herrlichkeit sich beziehenden Weissagungen der Propheten, welche gegen Ende des Exils und in den nachexilischen Zeiten lebten, uns zu vergegenwärtigen.

Beiträge zur Charakteristik des johanneischen Evangeliums.

Von E. Weizsäcker.

Als ich meine Abhandlung über das Selbstzeugniß des johanneischen Christus in diesen Jahrbüchern (II. Band, 1857, S. 154 ff.) schrieb, hatte ich, wie sich aus derselben ergibt, ein doppeltes Absehen, einerseits ein dogmatisches, indem ich zu einer richtigeren Grundlegung für unsere christologische und trinitarische Frage beitragen wollte, andererseits ein historisch-kritisches, indem ich durch die Darlegung meiner Wahrnehmungen einen Beitrag zur Ausgleichung des Unterschieds zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Christus geben zu können schien. Es konnte nicht fehlen, daß ich von beiden Seiten Widerspruch erfuhr, aber ich bekenne auch, daß mich derselbe bis jetzt in meiner Grundanschauung — Einzelnes bin ich weit entfernt als über den Streit erhaben anzusehen — nicht irre gemacht hat. Was insbesondere Herr Dr. Baur ¹⁾ dagegen gesagt hat, muß ich zwar nach Einer Seite hin anerkennen, aber ich glaube eben dadurch die Beweiskraft desselben gegen meine Ansicht zu entkräften. Ich gebe gerne zu, daß der Evangelist in seiner Logoslehre „den Schlüssel zum tieferen Verständniß“ der Reden Jesu (a. a. O. S. 114.) zu geben dachte, und daß er sie im Sinne derselben verstanden hat. Damit ist auch anerkannt, daß sie in dieser Richtung von ihm wiedergegeben sind, oder daß sie dadurch eine bestimmte Färbung erhalten mußten. Dies schließt aber weder aus, daß er selbst sich scheute, seine Begriffe in ihrer Schärfe Jesu in den Mund zu legen, noch daß die ursprüngliche Gestalt jener Reden unzweideutig durch jene Färbung durchscheint. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Untersuchung eines solchen Verhältnisses keine handgreiflichen Ergebnisse haben kann, und daß es mehr oder weniger Sache des historischen Tactes ist, den Unterschied zu erkennen. Und man muß sich

¹⁾ Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. 1859. S. 110 ff.

dabei auf gewisse unzweifelhafte Thatfachen stützen können, wie dies hier in Ansehung des Logosnamens und der kosmischen Wirksamkeit des Logos der Fall ist, die sich zwar bei dem Evangelisten, nicht aber im Munde Jesu finden. Andererseits ist ein solches Verhältniß allerdings nur dann möglich, wenn der Rahmen der Idee, welchen der Evangelist seinem Christus giebt, in einer inneren Verwandtschaft mit der Aussage des letzteren steht, welche diese Verschmelzung zuläßt. Wie ich mir dies denke, glaube ich genugsam angedeutet zu haben, und hoffe, es später noch besser auseinanderzusetzen. Ich kann aber gegenüber der Ansicht, welche den johanneischen Christus ganz als Werk des Evangelisten ansieht, nicht zugeben, daß ich mich in einer einfach unkritischen Voraussetzung seines historischen Charakters befinde. Es handelt sich auf beiden Seiten um eine historische Erklärung des Evangeliums. Andere finden diese Erklärung, indem sie das Evangelium aus der dogmatischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts heraus zu begreifen suchen. Wir versuchen es aus der apostolischen Zeit zu begreifen, und durch den Weg, den ich dabei einschlage, glaube ich gezeigt zu haben, daß ich die Bedenken der historischen Kritik nicht unterschätze ¹⁾.

¹⁾ Es kann Niemanden, der Herrn Hilgenfeld's literarische Thätigkeit kennt, fremden, daß derselbe auch diesmal sich bemüht findet, was Herr Dr. Baur vorher gesagt hat, noch einmal und in der That nicht eben besser zu sagen, wie er dies in der ausführlichen Bestreitung meiner Abhandlung in seiner Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1859. 3. Heft. S. 283 ff., thut. Damit er aber nicht auch diesmal sich über die Nichtanerkennung seiner besonderen Gedanken beschweren könne, will ich constatiren, daß er mir vorwirft, ich verkenne, indem ich die Logosidee im Munde Jesu bei Johannes bestreite, den Charakter, den diese Idee in ihrer Entwicklung überhaupt habe, und lege irrigerweise den Maßstab der nicänischen Bestimmungen zu Grunde. Hierbei hat er nur drei Dinge übersehen: erstens, daß ich es in meiner Erhebung dessen, was Jesus von sich sagt, nicht blos mit dem Unterschiede dieser Aussage von der Logoslehre, sondern auch mit den Ansichten derer zu thun hatte, welche die erstere streng nicänisch deuten, für's Zweite aber, daß ich, wie Jedermann sehen kann, auch die Logoslehre des Evangelisten mit vielen Andern nicht dem Entwicklungsproceß eines theils nach Philo, anderentheils bei den Apologeten für ohne Weiteres homogen erachte, und endlich, daß es zweierlei ist, was über den Logos ausgesagt wird, und wie sein Selbstbewußtsein dargestellt wird. Im Uebrigen ist es begreiflich, daß ein Mann, der über das Johannes-Evangelium so unglückliche Hypo-

Indessen bin ich nicht gesonnen, mit Gegenwärtigem den Streit unmittelbar weiter fortzusetzen. Ich wünsche vielmehr zur weiteren Aufhellung der Sache durch einige andere Bemerkungen über das johanneische Evangelium beizutragen, welche den Charakter desselben als einer Geschichtsquelle des Lebens Jesu zum Gegenstande haben, und dabei vornehmlich sein Verhältniß zu den synoptischen Evangelien berücksichtigen. Die johanneische Frage ist ohne Zweifel der Brennpunkt nicht nur in der Untersuchung der Evangelien, sondern in der Kritik des neuen Testaments, in der Geschichte des Urchristenthums. Sie ist in neuerer Zeit weiter gefördert worden, theils durch die Schärfe der Angriffe, theils durch das Licht geschichtlicher Auffassung, welches Ewald's Arbeiten gegeben haben, aber die Gegensätze in ihrer Auffassung stehen sich noch so schroff als möglich gegenüber, und es mögen auch solche Beiträge, welche sie nur bruchstückweise behandeln, nicht ganz ohne Nutzen sein. In jedem Falle hoffe ich, die Größe der Aufgabe nicht zu verkennen und die Schwierigkeit, welche für den unbefangenen Blick vorhanden ist, nicht zu leicht zu nehmen.

Unter den synoptischen Evangelien ist es das des Lukas, welches zeigt, daß die wirkliche Lebensgeschichte Jesu unendlich viel reicher gewesen sein muß, als die beiden ersten Evangelien

thesen aufgestellt hat, wie Herr Hilgenfeld, die auch nirgends, nicht einmal bei den Genossen seiner Richtung, Anklang gefunden haben, über diesen Gegenstand in etwas gereizter Stimmung schreibt. Aber ich kann nicht umhin, ihn daran zu erinnern, daß ihn nichts berechtigt hat, nach einer ihm auch sonst geläufigen Sitte (?) meine Kenntniß der entsprechenden Geschichte des Degma's in Zweifel zu ziehen. Die an sich verwerfliche Weise des Streites mit solchen Vermuthungen (a. a. O. S. 290. 299.) steht aber einem Manne besonders schlecht an, an welchem wir schon lange gewohnt sind, daß er nicht nur oberflächlich auffaßt und urtheilt, sondern daß er es auch mit den Quellen nicht sehr genau nimmt. In letzterer Beziehung will ich ihm für diesmal nur Ein Beispiel in's Gedächtniß zurückerufen, das sich in seiner Schrift über die apostolischen Väter S. 106. Z. 6 ff. findet und auch in die Evangelienkritik einschlägt. Hier hat ja Jedermann gesehen, daß er, selbst wo er der theologischen Welt neue Entdeckungen verkündigt, nicht immer die Quellen nachsieht, sondern auch nur falsch verstandene Citate aus irgend einem Buche abschreibt.

durch den Stoff, welchen sie geben, und durch den Rahmen, in welchen sie denselben fassen, noch erkennen lassen. Die neuen Stoffe, welche bei ihm zugewachsen sind, geben eine Vorstellung von dem unendlichen Reichthum der Eindrücke, die von Jesu selbst ausgegangen sein müssen, und von der Mannichfaltigkeit der Auffassungen und der Berichte, die hiernach auf der Grundlage des wesentlich Einen und selben Glaubens sich bilden konnten. Aber es wird hier doch mehr nur eine allgemeine Vorstellung von diesem weiteren Inhalt und Umfang erweckt. Das Lukas-Evangelium selbst rahmt den Stoff trotz seiner weiterführenden Quellen selbst noch ganz in die Grenzlinien der, wie es scheint, am reinsten bei Marcus erhaltenen, aber in weitem Kreise stehend gewordenen ursprünglichen Skizze ein. Dazu kommt, daß der Evangelist selbst nicht von einer eigenthümlichen höheren Idee über Christus erfüllt ist. Er ist auch in dieser Rücksicht offenbar der bloße Sammler und seine eigene Erkenntniß steht zum Theil unter der Höhe der Stoffe, welche ihm zugefloßen sind.

Was sich aber aus seiner Arbeit mehr vermuthen und erschließen läßt, das erhält eine großartige und glänzende Erfüllung durch das vierte Evangelium. Hier ist eine ganz neue Bahn betreten. In durchaus unabhängiger und schöpferischer Eigenthümlichkeit schließt sich dieses Evangelium an die drei anderen an. Es ist eine Geschichte Jesu wie sie, es ist wie sie eine vom Glauben erfüllte Geschichtsdarstellung; aber während sich bei ihnen die leitenden Ideen dieses Glaubens mehr nur durch eine Betrachtung und Zergliederung ihres Stoffes und ihres Ganges herausfinden lassen, so wird uns hier durch das Evangelium selbst der Weg dieser Betrachtung vorgezeichnet, der Verfasser leitet uns gleich zum Eingange in seine höchsten Ideen ein, er stellt dieselben mit vollkommenem Bewußtsein an die Spitze seiner ganzen Erzählung. Und nicht weniger faßt er den Zweck derselben am Schlusse zusammen. Er will die Wirkung durch eine Ermahnung sicher stellen (20, 30. 31.). Dieser rhetorische Charakter prägt sich inmitten des Evangeliums an der Stelle aus, wo er den sichtbarsten Abschnitt seiner Erzählung macht, 12, 37 ff. Er tritt bei dem Berichte über wichtige Thatfachen offen hervor, 19, 35. Sodann, wenn wir auf den Inhalt

der Geschichtserzählung sehen, so sind zwar die letzten entscheidenden Thatfachen dieselben, und es ist der Verlauf im Großen derselbe, Jesu Beruf in Lehren und Wunderthun und sein regelmäßiger Aufenthalt in Galiläa ist hier wie bei den Synoptikern zu erkennen. Wir sehen ihn ebenso von der Berührung mit dem Täufer ausgehen, seinen Jüngerkreis bilden, sich mit den herrschenden Mächten in seinem Volke verfeinden, bis er der Gewaltthat derselben in Jerusalem erliegt. Und die Geschichte dieses letzten Leidens ist ganz ähnlich erzählt. Aber wie weit weicht doch neben diesem Allem der ganze Bericht von dem der synoptischen Evangelien ab! Wir werden mehrfach auf einen den letzteren fremden Schauplatz der Thätigkeit Jesu versetzt. Dieser war dort bis zur letzten Zeit auf Galiläa und den angrenzenden Norden beschränkt, kaum kann man aus schwachen Andeutungen auf eine anderwärtige Ausdehnung schließen. Bei Johannes finden wir Jesum wiederholt in Jerusalem, er reist in drei Jahren dorthin zu den Festen; er tritt dort in alle möglichen Beziehungen und Kämpfe ein; hierbei bereitet sich der Ausgang seines Lebens durch eine allmählich wachsende und gesteigerte Spannung vor. Mit dieser Ortsveränderung ist eine Ausdehnung der Zeit verbunden. Bei den Synoptikern ist es zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber es liegt sehr nahe, daß seine ganze Wirksamkeit in Einem Jahre verlief. Hier erkennen wir aus den Festreisen deutlich einen Zeitraum mehrerer Jahre. Allein, was noch viel mehr auffällt, ist die große Verschiedenheit der berichteten Vorfälle und Reden. Von den Wundern, welche Johannes berichtet, findet sich nur Eines bei den Synoptikern wieder; ein anderes erscheint in zweifelhafter Verwandtschaft mit einem synoptischen. Jener gleichmäßige Stamm der Erzählungen, welchen wir dort in allen drei Evangelien fanden, ist verschwunden. An die Stelle desselben tritt eine Reihe von anderen Begebenheiten, nicht beträchtlich an Zahl, aber durchaus von großartigem Gepräge. Einerseits einige Wunder der bedeutendsten Art, daneben die Reihe jener Kämpfe Jesu mit den herrschenden Mächten in seinem Volke, welche fast ausschließlich in Jerusalem spielen. Auch die Personen sind zum Theil neu, etliche selbst dem Namen nach, andere wenigstens in der Bedeutung, welche dieser Name in der Geschichte hat. Und wie die Begebenheiten,

so sind auch die Reden größtentheils eigenthümlich, nicht ohne mannichfache Verührung mit dem Inhalte der synoptischen Evangelien, aber im Stoffe und der Richtung sich weit entfernend. Sie handeln zum großen Theile von der Person Jesu selbst oder doch von den höchsten Wahrheiten und Anschauungen, die mit seiner Sendung zusammenhängen, viel weniger von den mancherlei Lebensfragen, welche den Hauptinhalt der bei den Synoptikern erzählten Reden bilden. Sie sind durchaus in einem erhabenen Style abgefaßt, der zwar das Bild nicht verschmäh't, sondern reichlich anwendet, aber es nicht wie bei den Synoptikern zum Gleichnisse fortspinnt, sondern flüchtiger über dasselbe weg zu dem Gedanken selbst eilt. Wir finden in ihnen ebenso wie in den synoptischen sehr häufig den Spruch, aber diese Sprüche sind meist ahnungsvolle Sätze, die auf ein Höheres, auf einen größeren Zusammenhang hinweisen, und so leicht eine Kette von ineinandergreifenden Gliedern bilden. Auch ist eine weitere Eigenthümlichkeit, daß mehrere sich länger fortspinnende Wechselreden erzählt werden. Und selbst da nun, wo die Verwandtschaft dieses Evangeliums mit den drei übrigen am stärksten ist, wie in der Leidensgeschichte, finden wir im Einzelnen wieder Abweichungen, welche zwar dem Hergange im Großen keinen Eintrag thun, aber für dieses Verhältniß der Quellen immerhin von der größten Bedeutung sind.

Um nun den Werth des Evangeliums selbst als Geschichtsquelle und sein Verhältniß zu den anderen Evangelien zu beurtheilen, kann eine Reihe von besonderen Untersuchungen angestellt werden. Im Folgenden soll zunächst von der Absicht und Anlage der Schrift, sodann von dem Entwicklungsgange des Lebens Jesu, wie es sich nach derselben darstellt, Einiges gesagt werden.

Was das Erstere betrifft, so wird es sich darum handeln, zunächst die historische Absicht des Evangelisten im engeren Sinne zu erweisen, und dieselbe aus der Art der Anlage seiner Schrift zu bestätigen.

Die historische Absicht des Evangelisten im engeren Sinne ergibt sich theils aus seiner Beziehung auf die synoptische Darstellung, theils aus dem pragmatischen Charakter seiner Darstellung.

Anlangend die Beziehung zu den Synoptikern, so läßt sich erweisen, daß der vierte Evangelist die synoptische Geschichtserzählung kennt, daß er sie vielfach voraussetzt und merkbaren Bezug auf sie nimmt, theils berichtigend, theils bestätigend und ergänzend ¹⁾. Ein solches Verhältniß wäre nicht möglich bei einem Sammler, wie es Lukas war. Dieser mußte immer die schon gegebenen Erzählungsmassen in der Hauptsache aufnehmen, und das dort gegebene Gesamtbild auch in seiner äußeren Gliederung zu einem gewissen Rechte kommen lassen; es ist nur möglich bei einem Erzähler, der viel aus Eigenem zu geben hatte, sei es, daß er alles Gewicht auf den Bericht selbsterlebter Dinge legte, oder daß er gewisse ihm bekannt gewordene Thatfachen um der von ihm erkannten Bedeutung willen zur Geltung bringen wollte. Johannes war kein Sammler, der es auf Vollständigkeit anlegte, vergl. 20, 30 f. Sein Evangelium trägt unbestritten das Gepräge einer nicht ersammelten, sondern aus dem Gusse einer einigen bestimmten Richtung, ganz in ausgeprägter Eigenthümlichkeit hervorgegangenen Darstellung. Aber wenn sich hieraus die allgemeine Möglichkeit einer solchen voraussetzenden Berichterstattung ergibt, so wird dieselbe andererseits durch die Art und die Grenzen der geschichtlichen Leistung des Evangeliums selbst sehr nahe gelegt. Wir müssen uns die Frage vorlegen: was wir hätten, wenn das vierte Evangelium unsere einzige Quelle für das Leben Jesu wäre. Wir besäßen an ihm eine begeisterte Zeichnung, einen erhabenen Umriss, aber es würde demselben durchaus die klare und bestimmte Anschauung fehlen. Wir hätten die Kunde von großen Thaten Jesu, aber keine Vorstellung von seinem regelmäßigen Leben und Treiben. Wir hätten die tiefsinnigsten Erklärungen über sein Wesen und seinen Beruf, aber eigentlich kaum Beispiele davon, wie er diesen Beruf in der angewandten Lehrrede bethätigt hat. Dies Alles

¹⁾ Ich nehme an, daß ihm nicht nur der Stoff derselben, sondern schon die Schriften selbst und zwar im Wesentlichen in der auf uns gekommenen Gestalt vorlagen. Es kann dies hier nicht näher begründet werden, aber wenn die oben gegebene Auffassung richtig ist, so erhellt wenigstens, daß die Bezugnahme des vierten Evangeliums nicht bloß die einzelnen Stoffe, sondern auch die Anordnung derselben bei den anderen betrifft.

würde ein gewisses inneres Wahrheitszeugniß, das die Erzählung an der Stirne trägt, noch nicht umstoßen. Es blieben als eine mächtige Unterstützung des letzteren die-mancherlei merkwürdigen Einzelangaben mit ihrem geschichtlichen Werthe stehen. Aber selbst diese könnten nicht verhindern, daß das Ganze doch in der Luft schwebte. Auch die Synoptiker haben fühlbare Lücken, insbesondere kann man sagen, daß das Ende Jesu bei ihnen ziemlich unvorbereitet und unerklärt hereinbricht; aber sie haben im Ganzen bei aller Unvollständigkeit einen festen anschaulichen Boden. Das vierte Evangelium läßt zum Theil viel tiefer in die inneren Zusammenhänge und Beweggründe der Geschichte hineinschauen; aber es läßt uns dabei über das Thatsächliche selbst in sehr bedeutenden Punkten im Dunkeln. Was ist näher liegend, als gerade dies durch die Annahme einer die andere voraussetzenden Stellung zu erklären?

Aber wir sind nicht auf diese allgemeine Muthmaßung beschränkt. Wir können in der That dieses Verhältniß im Einzelnen ziemlich deutlich erweisen. Gleich zu Anfang des Evangeliums begegnet uns eine Wahrnehmung, welche den Grund dafür zu legen geeignet ist. Johannes erzählt sehr angelegentlich von dem Täufer, von dessen Zeugniß über Jesum, wie er sich in demselben ganz die richtige Stellung gegeben, wie er durch dasselbe Jesu seine ersten Jünger zugeführt habe. Aber er schildert uns nicht das Auftreten und Wirken des Täufers, er berichtet uns auch nicht dessen Zusammentreffen mit Jesu, als der letztere sich von ihm taufen ließ, obwohl er 1, 32. darauf sehr deutlichen Bezug nimmt. Man hat sich Mühe gegeben, den Ort zu finden, wo diese Begebenheit in den Zusammenhang der johanneischen Erzählung einzuschalten sei. Will man einen solchen bezeichnen, so bleibt nur übrig, sie vor 1, 19., d. h. vor den Anfang der johanneischen Erzählung, zu setzen. Denn die Erklärung, welche Johannes seinen Jüngern über den begegnenden Jesus 1, 29—34. giebt, schließt sich, als am folgenden Tage geschehen, unmittelbar an seine Abfertigung der Gesandten des Synedriums, 1, 19—28., an (τῇ ἐπαύριον, 29.), und zeigt 31. und 32. deutlich, daß jene Taufe, in welcher ihm das wahre Wesen Jesu zum Bewußtsein kam, schon vorher sich zugetragen hat. Johannes legt hierbei das größte Gewicht auf den Vorfall, aber er erzählt ihn nicht, er

läßt nur den Täufer das Ergebnis desselben erwähnen, aber auch dies, ohne daß dabei der Hergang selbst förmlich erzählt wäre. Wir wüßten nicht, wo und wie er diese Erfahrung gemacht hat, wenn wir nicht die Synoptiker hätten. So eine Thatsache benutzen und sie doch bloß voraussetzen kann nur ein Schriftsteller, welchem dieselbe in einer geläufigen und verbreiteten Darstellung vorliegt, deren Bekanntsein er annehmen darf. Greifen wir von hier aus gleich vorwärts in die letzte Zeit, so ist unstreitig eine der schlagendsten Beobachtungen die Nichterwähnung des Abendmahles im Evangelium. Niemand kann dem Evangelisten, wer er auch gewesen sein möchte, unterstellen, daß ihm die Stiftung desselben fremd gewesen sei; müßte er doch in diesem Falle ganz außerhalb der christlichen Gemeinschaft gestanden sein, in der die Thatsache nirgends unbekannt sein konnte. Es ist auch nicht schwer, sowohl in der Erzählung von dem letzten Mahle (in dem ἀγπᾶν 13, 1.), als in mehreren Wendungen der hierauf folgenden Reden, besonders 15, 1 ff., Beziehungen darauf zu erkennen, sowie die im 6. Capitel berichteten Reden Jesu mindestens in der Schärfung und Zuspitzung der bestimmten Anschauungen die Vergegenwärtigung des Abendmahles im Geiste des Berichterstatters erkennen lassen. Wie aber eine solche Thatsache übergangen werden konnte, ist weder durch die fernere Stellung eines Nichtaugenzeugen, noch durch eine Neigung des Verfassers, die Thatsachen in Gedanken zu verflüchtigen, erklärlich, sondern einzig und allein in dem Falle zu begreifen, wenn er sein Werk im bestimmten Hinblick auf andere genügende Darstellungen schrieb. Dann konnte er davon schweigen in demselben Sinne, wie er nirgends die Wahl der zwölf Apostel erzählt und doch sie unbedenklich als solche erwähnt. Ein diesen Wahrnehmungen entsprechendes Verfahren zeigt auch die Behandlung der beiden Wundergeschichten, welche der Evangelist mit den Synoptikern gemein hat. Niemand wird in der Geschichte von dem Sohne des βασιλῆος, 4, 46 ff., die der synoptischen vom παῖς des Hekatonarchen, Matth. 8, 5 ff. u. Par., entspricht, eine gewisse leichte Flüchtigkeit verkennen, welche mit der unverkennbaren Absicht zusammenhängt, vorzüglich den Einen Hauptumstand hervorzuheben, daß der Kranke genas in dem Augenblicke, in welchem Jesus das Wort sprach und der Vater es

gläubig annahm¹⁾. Ebenso ist in der Erzählung von der wunderbaren Speisung, 6, 1 ff., eine merkbare Ungleichheit der Behandlung. Nur einzelne Umstände treten stark hervor, fast bis zur Verschiebung der Thatfachen²⁾, und im Ganzen tritt die Schilderung der Lage und des Vorganges zurück gegen die Masse der aus diesem Anlaß erwachsenen Reden, welchen der Evangelist zuweist. Auch diese Behandlung deutet darauf hin, daß die Erzählungen sonst wo vor Augen lagen. Hierzu kommt aber noch bei der Geschichte vom Sohne des βασιλιδος, daß der Evangelist ziemlich deutlich in 4, 54. eine anderwärtige Angabe zu berichtigen beflissen ist. Er stellt dieses Zeichen als das zweite, welches Jesus, von Judäa nach Galiläa kommend, gethan, dem ersten, bei der Hochzeit von Kana gegebenen, 2, 11., entgegen. Damit ist nicht gesagt, daß er eine Reihenfolge der Thaten Jesu, welche andere Wunder ausschloß, feststellen wolle, vgl. 2, 23. Aber er will nicht einmal diese großen Thaten, die er zum Berichte ausgelesen hat, damit zählen. Setzt er doch diese vermeintliche Zählung später nicht fort. Sondern weil in dem synoptischen Erzählungskreise irgendwo (vgl. Matthäus) diese Begebenheit bei der Rückkehr Jesu nach Galiläa an der Spitze stand, so will er dahin berichtigen, daß dies allerdings so gewesen, aber nicht, als er das erste, sondern als er das zweite Mal von Judäa dorthin kam. Auch in der Geschichte der Speisung findet sich noch ein besonderes Anzeichen, daß er andere Erzählungen voraussetzte, nämlich indem er 6, 2., vgl. 7, 3., die häufigen und berufsmäßigen Krankenheilungen Jesu als bekannte Thatfache erwähnt, wie dies übrigens auch schon in 4, 48. liegt. Und nicht weniger gilt es ihm als eine bekannte Thatfache, daß

¹⁾ In der johanneischen Darstellung ist unerklärlich, warum Jesus Wunderthum verwirft (48.) und wie er sich dann doch (50.) schnell zur Hilfe bewegen läßt. Das Erstere erklärt sich, wenn der Evangelist die Fürsprache dritter Personen nach Luk. 7, 3 ff. vor Augen hatte. Das Zweite, wenn er die starken Erklärungen des Glaubens bei dem Vater, wie wir sie Matth. 8, 8 ff., Luk. 7, 7 ff. lesen, voraussetzte.

²⁾ Daher dann der Schein 6, 5 f., als lege es Jesus gleich beim Anblick des Volkes auf das Wunder an, während der Evangelist nur mit der kurzen Erwähnung des Zudranges der Volksmenge sogleich die Erzählung über die Einleitung des Wunders nach richtiger Erinnerung verbindet.

Jesus seinen gewöhnlichen Aufenthalt in Galiläa hatte, 6, 2. 7, 1. und dagegen 7, 21., und er selbst weist darauf hin, daß die von ihm erzählten jerusalemischen Reisen, welche doch die Hauptmasse seiner Darstellung bilden, nur eine Unterbrechung in Jesu Leben sind, welche deshalb auch von ihm sehr nahe stehenden Personen gar nicht in Anschlag gebracht wird, 7, 3. Ein andermal, 4, 44., erwähnt er einen Ausspruch Jesu als bekannt, dessen geschichtliche Veranlassung wir aus den synoptischen Evangelien kennen, und den er hier in anderem Zusammenhange frei anwendet ¹⁾. Diese Fälle von unverkennbarem Fußen seiner Darstellung auf bekannten Vorgängern, könnten leicht noch um ein Ansehnliches vermehrt werden. So darf man wohl hieher zählen, daß er 7, 42. die Geburt Jesu in Bethlehem als bekannt voraussetzt, weil er sonst sicherlich die hier von den Juden aufgeworfene Frage in irgend einer Weise zurechtgelegt hätte. So werden 11, 1 ff. Maria und Martha ganz wie schon bekannte Personen eingeführt und die erst 12, 1 ff. im Evangelium erzählte Salbung schon 11, 2. als anderwärts her bekannt angeführt. So ist auch die Erzählung des Einzuges in Jerusalem,

¹⁾ Der Evangelist kündigt damit, indem er die Rückkehr Jesu nach Galiläa berichtet, an, daß er von seinen dortigen Erlebnissen nicht viel berichten will. Wie mit einer Scheu vor unwillkommenen Erinnerungen verweist er in Betreff dieses Aufenthaltes auf jenes Wort Jesu und eilt damit rasch einer Erzählung zu, welche in ihrem Verlaufe selbst bestätigt, daß er es dort mit einer Begehrlichkeit zu thun hatte, in der sich neben der Wundersucht der Unglaube offenbart. So wird sich diese Stelle wohl am einfachsten erklären. Die *παρὶς* kann nur Galiläa sein. Gegen die Beziehung auf Judäa spricht, abgesehen davon, daß er jetzt aus Samaria kommt, die bisherige Darstellung seiner bisherigen Erfolge in Judäa, vgl. 2, 23. (was durch 24. nicht aufgehoben wird), 2, 26., 4, 1., vgl. 48. Die Hauptsache aber ist, daß der Evangelist, wenn er (wie auch Baur, die Tüb. Schule, S. 125. zugiebt) gerade hier an die synoptische Ueberlieferung anknüpft, ihr gegenüber nicht ohne Weiteres Judäa als die *παρὶς* Jesu bezeichnen konnte. Daß das *γὰρ* in 44. nicht nothwendig begründend ist, sondern in hinweisendem Sinne stehen kann, ist schon genügend nachgewiesen, vgl. besonders Baumlein, Stud. und Krit. 1846. II. Das aber, worauf der Evangelist hinweisen will, kann nur in dem Worte *Γαλιλαῖα* liegen, d. h. in den Erinnerungen, die sich daran knüpfen. Und wie dies zu verstehen ist, liegt theils in seinem Schweigen über die weiteren dortigen Geschichten, theils in den Andeutungen 4, 48. und 6, 26.

12, 9 ff., kurz und voraussetzungs-voll, wie eine bekannte Sache, und bemüht sich vorzugsweise nur, 12, 17., vgl. 9., die That-sache durch die Anknüpfung an die Auferweckung des Lazarus zu erläutern.

In den meisten dieser Fälle ist die Voraussetzung des Be-kannten schon mit der Absicht, die Erzählung durch Hinzufügung oder wenigstens Hervorhebung einiger Umstände zu ergänzen, ver-bunden. Aber diese Absicht tritt auch zu öfteren Malen selbst-ständig hervor. In der synoptischen Erzählung hatte es sich so gefügt, daß die Gefangennehmung des Täufers vor das ganze öffent-liche Auftreten Jesu zu stehen gekommen war und gewissermaßen als der Beweggrund desselben, nach Galiläa zu gehen, erschien, Matth. 4, 12., Mark. 1, 14. Johannes nun erzählt im Gegen-theile, daß Jesus noch gleichzeitig mit dem Täufer, und zwar in Judäa, öffentlich wirkte, 3, 22 f., und daß er sich aus einem anderen Grunde sodann, während der Täufer noch in Judäa fortwirkte, nach Galiläa zurückzog, 4, 1—3. Wenn er nun hier-bei, 3, 22., ausdrücklich bemerkt, es sei dieser Sachverhalt mög-lich, denn der Täufer sei damals noch nicht in's Gefängniß ge-worfen gewesen, so wird darin eine Berichtigung jener anderen Auffassung kaum zu verkennen sein. In milderer Weise nur durch die ausdrückliche Betonung berichtigend, scheint die Erzäh-lung bei der Geschichte der Salbung, 12, 1—8., zu verfahren, indem sie das Haus, in welchem dieselbe vorgefallen, hervorhebt, die salbende Frau und den dawider redenden Jünger näher be-zeichnet. Auch in der schon erwähnten Darstellung des Einzuges in Jerusalem scheint die Bemerkung 12, 16. einen leisen Gegen-satz zu bergen gegen die Darstellung Matth. 21, 4., welche die Vorstellung geben konnte, als ob die Bedeutung dieses Umstandes als eines geweißagten damals selbst schon ganz klar erkannt gewesen wäre. Und ähnlich verhält sich wohl auch die Darstel-lung von der Bezeichnung des Verräthers in 13, 21—27., vgl. 18., zu der synoptischen. Ueberhaupt aber ist nun die Leidens-geschichte in diesem Verhältnisse vorzugsweise unterrichtend. Hier verfährt der Evangelist durchgängig so, daß er nicht nur auf be-kannte Vorgänge, sondern auch auf bekannte Darstellungen der-selben zurückzuweisen scheint, und wenn wir in den bisherigen Fällen uns zum Theile geradezu auf unsere synoptischen hinge-

wiesen sahen, so ist hier wenigstens nirgends etwas, was der Annahme widerspräche, daß er dabei dieselben vor Augen gehabt. Im Vordergrunde steht hier die Zeitbestimmung des letzten Leidens. Sind seine Angaben über den Tag der Kreuzigung in Widerspruch mit der synoptischen Darstellung, was nur gewaltsam geleugnet werden kann, so tragen sie auch von dem *πρὸ τῆς ἑορτῆς* in 13, 1. an (vgl. 18, 28. 19, 14. 31.) das Gepräge der absichtlichen Berichtigung. Aber auch in den einzelnen Begebenheiten blickt fast überall die Bezugnahme durch. Indem er sich 18, 1 ff. anschickt, die Gefangennehmung zu beschreiben, erläutert er zunächst die Vertlichkeit näher. Hierauf erzählt er die Vorfälle lebhaft genug, hebt aber insbesondere die Namen des Petrus und Malchus bei dem bekannten Zwischenfalle hervor. Weiterhin schaltet er die Mittheilung ein, daß Jesus zunächst zu Annas geführt worden sei, beugt dabei einem scheinbaren Widerspruch vor, indem er das erläuternde *πρῶτον* (15.) beifügt und zugleich das Verhältniß von Annas und Kaiphas erklärt. Was aber bei Kaiphas hernach vorgeht (24.), beschreibt er nicht näher, ohne Zweifel, weil es schon beschrieben ist, während er 18, 15 ff. im Gegentheil mit sichtlicher Beziehung sich für die Richtigkeit seiner Angabe verbürgt, daß die erste Verleugnung des Petrus im Hause des Annas stattgefunden habe. Ferner wird man sich, wenn man seinen Bericht über die Verhandlungen bei Pilatus mit den synoptischen vergleicht, kaum der Auffassung entziehen können, daß er die Angabe vom gänzlichen Schweigen Jesu vor Pilatus berichtigen will, indem er zuerst das Zwiegespräch beider erzählt, 18, 33 ff. und dann weiter zeigt, 19, 9., wie es gekommen, daß zuletzt allerdings Jesus nicht mehr geantwortet habe und dieses sein Schweigen entscheidend geworden sei. Weiterhin macht dann auch die Geschichte der Kreuzigung ganz den Eindruck, daß der Verfasser nicht das Ganze erzählen, sondern nur einige bedeutende Augenblicke daraus hervorheben will. Und zuletzt kann in der Geschichte von der Erscheinung des Auferstandenen, 20, 1 ff., Niemand verkennen, daß der Verfasser die Absicht hat, einem geläufigen Berichte, der hierbei einseitig den Petrus hervorhob, mit tatsächlicher Verbesserung entgegenzutreten.

Nehmen wir zu allem diesem noch hinzu, daß allerdings eine ansehnliche Zahl von Aussprüchen Jesu, welche das vierte Evan-

gelium darbietet — so namentlich in den Abschiedsreden — in näherer oder fernerer Verwandtschaft mit synoptischen Sprüchen stehen, so wird dieser Umstand, der an und für sich keine Beweiskraft hätte, geeignet sein, den gewonnenen Eindruck zu verstärken. Ist dieser in der Sache selbst begründet und nicht leicht zu entkräften, so ist damit schon ein bestimmter Boden zur Erklärung dieses Evangeliums gewonnen. Seine Verschiedenheit von der synoptischen Erzählung hat damit ihren Stachel verloren. Sie kann nicht mehr bedenklich erscheinen, wenn der Verfasser selbst sich ihrer bewußt gewesen ist, und wenn er mit seiner abweichenden Darstellung doch nichts als eine Ergänzung und Berichtigung der andern zu geben gedachte. Und dann verkehrt sich sogar, was zuerst als Anstoß erschien, in ein sehr starkes Zeugniß für die Glaubwürdigkeit des Evangelisten. Hat er die synoptische Ueberlieferung so genau gekannt, so konnte er sich diese Abweichung von derselben nur erlauben, wenn er auf dem guten Boden eigener geschichtlicher Gewißheit stand. Ein Verfasser, der dieses Evangelium nur geschrieben hätte, um gewissen Gedanken auf diesem Wege Eingang zu verschaffen, hätte niemals wagen können, einen von der herrschenden Ueberlieferung so sehr abweichenden Boden von Thatfachen erst zu erfinden. Dies ist ein Satz, gegen welchen sich keine andere Erklärung auch nur mit einigem Scheine behaupten kann. Aber noch weiter muß sich, wenn jenes Verhältniß zu den anderen Evangelien — oder sei es auch nur überhaupt zu einer vorausgesetzten evangelischen Ueberlieferung — als erwiesen gelten darf, das Auffallende heben, welches in der ganzen Darstellungsart des Evangeliums liegt. Das Geschichtsbild desselben ist, wie wir anerkennen müssen, ein unvollkommenes. Im Einzelnen überaus anschaulich und bestimmt, zeigt es doch die erheblichsten Lücken. Und eben weil diese zum Theile die Hauptsachen betreffen, so erscheint diese Einseitigkeit sehr leicht als absichtlich, und begünstigt die Vermuthung, daß der Verfasser weniger Geschichte schreiben, als Ideen in geschichtlichem Gewande entwickeln wolle. Dieser Schein aber verschwindet mit jener Erkenntniß.

Schon dieses Verhältniß zu der synoptischen Darstellung beweist, daß der Verfasser des vierten Evangeliums eine historische Absicht im engeren Sinne hatte, daß es ihm nicht bloß darum

zu thun ist, der Geschichte Jesu den idealen Charakter zu geben, den sie nach seiner großartigen Anschauung von der Person desselben¹⁾ haben muß. Aber dies ergiebt sich noch weiter und deutlicher, wenn wir den pragmatischen Charakter, welchen seine Erzählung unabhängig von jenem Verhältnisse und unbeschadet des idealen Elementes hat, in's Auge fassen. Das Evangelium geht nicht auf in der Schilderung Jesu nach seiner Lehre und seinen Thaten, sondern es ist darauf angelegt, den Hergang seiner wirklichen Geschichte zu erklären. Mehr als ein anderes Evangelium, selbst als das des Markus, bei welchem sonst die Leidensgeschichte am meisten überwiegt, macht es die letzten Zeiten oder das Ende Jesu zur Hauptsache. Schon mit dem 5. Capitel wendet es sich den Verwickelungen zu, welche in rascher Folge das Ende herbeiführen, von Cap. 7. an ist die Erzählung derselben eine ununterbrochene. Man kann wohl sogar die Hervorhebung der jerusalemischen mit Beiseitesetzung der galiläischen Geschichten daraus ableiten, daß der Evangelist eben seine ganze Aufgabe als Geschichtschreiber darin fand, zu erklären, wie es zu der tödtlichen Verwerfung Jesu kam. Dies ist aber eine historische Aufgabe im strengsten Sinne. Und nicht nur dies, sondern er hat sie gelöst ganz in der Art der pragmatischen Geschichtschreibung. Es ist auch dies angefochten worden, indem man gesagt hat, das Evangelium entwickle zwar namentlich von Cap. 7. an den sich immer mehr spannenden Gegensatz zwischen Jesus und den Juden, aber in einer so rein dialektischen Weise, daß doch kein wirklicher Fortschritt stattfinde, sondern Alles von vornherein schon fertig sei. Die letztere Auffassung mag dadurch mit bedingt sein, daß man an der Voraussetzung festhält, der Evangelist wolle eine gleichmäßige Gesamtgeschichte Jesu geben, und es dann auffallend findet, daß schon so frühe die Feindschaft gegen ihn weit gediehen erscheint. Ganz anders stellt sich das Verhältniß dar, wenn man im Auge behält, daß er eben seine Hauptabsicht auf die Entwicklung der Katastrophe gerichtet und

¹⁾ Daß eben diese seine Anschauung von der Person Jesu selbst in ihrer Wurzel nicht eine speculative sei, sondern auf persönlicher Erfahrung beruhe, ist in der Abhandlung „der johanneische Christus“ a. a. O. zu zeigen versucht worden.

demgemäß auch seinen Stoff beschränkt hat. Gegen den Vorwurf des Mangels an Fortschritt überhaupt aber muß ihn der Ueberblick über den Gang der Feindseligkeiten, wie er sie schildert, vertheidigen. Das reformatorische Auftreten Jesu im Tempel, 2, 14 ff., erregt bedenklichen Widerspruch (18. 20.), aber nicht mehr¹⁾. Immerhin war dieser Widerspruch mit allen entsprechenden damaligen Erfahrungen ein Beweggrund für ihn, zunächst in eine zuwartende Stellung zurückzutreten, in welcher er längere Zeit hindurch sich auf eine vorbereitende Thätigkeit, ähnlich dem Täufer und neben demselben, beschränkt, 2, 24 f. 3, 22—26. 4, 1. 2. Aber auch hier zieht sein wachsender Anhang die beobachtende Aufmerksamkeit der herrschenden Macht auf ihn, 4, 1 f., welcher er aber zunächst ausweicht. Die Feindseligkeit gegen ihn erhob sich erst später aus Anlaß eine Sabbathheilung, die er in Jerusalem vollbrachte (5, 16.), und welcher sich sodann gleich der weitere Vorwurf, daß er sich Gott gleich mache, anschloß (18.). Hierbei kam schon der Gesetzesbruch, der in Jerusalem strenger als in Galiläa genommen wurde, als todeswürdiges Vergehen zur Sprache²⁾. Aber Jesus entfernte sich auch

¹⁾ Die Frage 2, 18. will ein Zeichen haben für sein Recht zu einem solchen hochprophetischen Auftreten. Seine Antwort (19.) klingt fast wie Spott und ist doch der tiefste Ausdruck seiner eigenen lebhaft bewegten und auf die weiteste Ferne hinaus sein Werk überblickenden Gedanken. Sein Zeichen wird die schöpferische Umwälzung sein, welche das Reich Gottes bringt. Sie selbst werden dieselbe erfüllen helfen, indem sie durch ihr Thun, wie vor Augen ist, den inneren Zerfall der jetzigen Ordnung vollenden. Aber es muß so sein, der Tempel muß fallen, weil er neu aufgerichtet werden muß. Er sagt nicht, wie dies geschehen wird; er deutet nur durch die Kürze, in welcher es bewirkt werden soll, die geistige Natur des in der Gewalt des Wortes zu vollendenden Baues an, und zugleich, daß er in seiner schöpferischen Neuheit doch nur eine Wiederherstellung des alten Heiligthums mit seinen Verheißungen ist. So spricht sich darin die Großartigkeit der Erwartungen aus, mit denen er die messianische Laufbahn begonnen hat.

²⁾ 5, 18. kann nur so verstanden werden, daß ihm von Leuten, die zu den Machthabern gehörten, wirklich erklärt wurde, er laufe Gefahr, mit dem Tode bestraft zu werden. Darum erklärt er ihnen nachher, daß ihm vielmehr das Gericht über Alle zukommen wird. Der Vorwurf aber, daß er sich Gott gleich mache und auf diese Weise ihn sich in ganz besonderem Sinne als Vater zueigne, redet nicht von einer wesentlichen Gleichstellung seiner Person, sondern von der Anmaßung göttlichen Charakters und Rechtes für sein Thun.

diesmal noch von dem Orte der Gefahr und hielt sich um so mehr bleibend in Galiläa auf, 6, 2., vgl. 7, 1 ff. Allein auch in Galiläa kamen seine Angelegenheiten zur Reife eines Bruches. Das Volk war einen Augenblick geneigt, zu seinen Gunsten einen Aufstand zu machen, 6, 15. Es gelang ihm, dies zu verhindern, aber er mußte nun auch dort über sein wahres Wesen und seine Sendung sich offen und entscheidend aussprechen, und dies hatte die Folge, daß die Massen und ihre Führer mit ihm brachen, und er mit seinen Getreuen vereinzelt dastand, 6, 60—71. Unter diesen Umständen entschloß er sich, obwohl erst nach einigem Schwanken, wieder nach Jerusalem zu gehen, 7, 10., und ward nun hier bald bewogen, mit der Verkündigung seiner Messianität und allen Ansprüchen derselben aufzutreten. Dies hatte eine große Bewegung im Volke zur Folge, 7, 25 ff. 40 ff., welche ihm augenblicklich Gefahr drohte, 7, 30. Aber es kam nicht weiter; auch die Machthaber begnügten sich mit fruchtlosen Anordnungen, die nicht sehr ernstlich gemeint waren, 7, 32. 45., und zogen schließlich doch eine zuwartende Stellung vor. Indessen wuchs ihm ein großer Anhang im Volke, 7, 31. 49. 8, 31. Aber diese Anhänger waren im Augenblick wieder gegen ihn fanatisirt, sobald er ernstlich ihre nationalen Vorurtheile angriff, die sittlichen Gebrechen strafte und die geheimnißvollen Bezüge seines Lebens enthüllte, 8, 59. So konnte nun auch das Synedrium leicht Beden, der sich offen zu ihm bekannte, mit dem Bann belegen, 9, 22. 35. Noch einmal näherten sich ihm die Zugeneigteren aus dem Volke, 10, 24., aber auch diesmal war ihr Anstoß an seinen Aussagen über sich selbst so groß, daß sich die Aufwallung bis zum Versuche der Gewaltthat gegen ihn wiederholte, 10, 31. 39. Der ganze Abschnitt EC. 7—10. schildert die Kämpfe einer verhältnißmäßig kurzen Zeit. Von ihm kann man sagen, was man gern von dem ganzen Evangelium sagt: daß er den Streit und Zwiespalt fortwährend zu steigern scheine, während er doch in der That vielmehr nur eine Beleuchtung desselben von allen Seiten gebe. Eine Einwendung nach der anderen tritt den verschiedenen, aber in der Sache immer gleichen Erklärungen Jesu gegenüber, und das Ganze giebt das Bild einer starken Gährung, welche zu einer Entscheidung drängt, ohne sie herbeizuführen. Wie gänzlich verschieden ist dieser Aufenthalt von dem in C. 2.

und in Cap. 5. geschilderten, mit den einzelnen Begebenheiten, welche zu einem Zwiespalte führen! Hier füllt nun allerdings dieser Zwiespalt den ganzen Aufenthalt aus. Und eben deswegen ist in CC. 7. und 8. sehr deutlich zu sehen, daß wir hier eine Gruppe von Scenen haben, von welchen jede einzelne als ein Charakterbild dieser Tage verarbeitet ist. Immerhin gewähren diese Scenen einen klaren Einblick in den Verlauf der Ansichten über Jesum im Volke, das Verhalten des Synedriums und die Ursachen für beides. Aber die Geschichte fährt ganz in der gleichen Weise auch weiter fort. Jesus zog sich nun noch einmal vor der Gefahr zurück, und zwar nach Peräa, 10, 40 f., vgl. 4, 8. 16. Hier harrete er auf ein Zeichen von oben, welches ihn zu nochmaligem, dann ohne Zweifel letztem Auftreten ermächtigen würde. Es kam durch den Tod des Lazarus, C. 11. Das ungeheure Aufsehen, welches dessen Erweckung machte, führte zu dem entscheidenden Beschluß des Synedriums, dessen Motive uns in schlagender Lebenswahrheit vorgeführt werden, 11, 47 ff. Jesus aber wartete nur das Passah ab, um das, was nun nicht mehr aufgehalten werden konnte, geschehen zu lassen. Sein Einzug in Jerusalem wurde eben in Folge der Erweckung des Lazarus zu einem Triumphzuge. Aber die Entscheidung ist reif, und die letzten messianischen Verkündigungen in Jerusalem, 12, 20—36., geben dem Evangelisten nur Anlaß, das Urtheil über den Unglauben, den er gefunden, hier anzufügen, 12, 37 ff. So ist denn gerade der eigenthümlichste Abschnitt dieses Evangeliums durch und durch pragmatisch gehalten. Daß dies aber auch von der Leidensgeschichte gilt, mag ein einziger Blick auf die Verhandlungen vor Pilatus beweisen, welche so ganz in die feineren Triebfedern und den inneren Verlauf dieser Begebenheit hineinblicken lassen.

Dem großen Hauptzwecke, die Katastrophe des Lebens Jesu zu erklären, gegenüber stehen nun allerdings die vier ersten Capitel des Evangeliums selbständiger da, aber auch sie tragen wesentlich zum pragmatischen Verständniß der Geschichte bei, theils durch die Schilderung der Anfänge der Verfeindung Jesu, theils durch die Beleuchtung des Charakters und Verlaufes seines früheren Lebens. Wir sehen dort, wie das Wirken Jesu mit dem des Täufers zuerst parallel gegangen und dann aus dieser

Gemeinschaft herausgewachsen ist. Wir erhalten in den drei Stücken, der Tempelreinigung, dem Gespräche mit Nikodemus und dem mit der Samariterin, eine schlagende Zeichnung seines Standpunktes und Wirkens in diesen früheren Zeiten. Die erstere Begebenheit zeigt ihn als den prophetischen Reformator des Heiligtums; das Gespräch mit Nikodemus zeigt, wie er ein neues Leben und eine Entscheidung für das Gottesreich unter ernster Gerichtsankündigung verlangte. Was er der Samariterin sagt, vollendet dieses Bild, indem dadurch seine ganz freie Stellung zu dem bestehenden Gottesdienst und die ideale Höhe seiner Forderungen beglaubigt wird. Dies ist genug, um auch hier den Geschichtschreiber, der mit klarem Blick den Unterschied der Zeiten und das Ineinandergreifen der Umstände vor Augen hat, erkennen zu lassen. Wie dabei die Stufen im Besonderen klar unterschieden sind, werden wir später noch weiter zu berühren haben.

Derselbe pragmatische Charakter aber, welcher dem Evangelium im Großen eigen ist, bewährt sich auch in der Darstellung des Einzelnen an vielen Orten. Er ist als der Stempel der frischen Anschauung den Gesprächen aufgedrückt, welche der Evangelist so lebendig in Rede und Gegenrede, Frage und Antwort wiederzugeben weiß, und es ist nur die Feinheit dieser lebensvollen Auffassung, welche dem oberflächlichen Blicke entgehen und den Schein des Gemachten in diesen Unterredungen verbreiten kann. Nicht weniger aber beurfundet sich die Ursprünglichkeit der geschichtlichen Darstellung an der bestimmten Färbung, in welcher die einzelnen Gegenstände, namentlich Personen erscheinen. Die synoptischen Evangelien lassen uns aus dem Apostelkreise fast nur Petrus und die Zebedaïden als erkennbare Eigenthümlichkeiten hervortreten; selbst der Verräther bleibt eine dunkle Gestalt. Johannes erklärt seinen Fall, 12, 4. Er bereichert uns ebenso mit den Charakterbildern einiger andere Apostel, des Philippus, Andreas, Thomas, des Nathanael, und des geliebten Jüngers selbst. Er hat nicht die historische Kunst, daß die redenden Personen jede ihre eigene Sprache bei ihm sprächen, sie sprechen die seinige. Aber ihre Gedanken sind die ihren geblieben. Dies gilt selbst von dem Täufer, bei dem es am lebhaftesten bestritten worden ist. Ferner, auch außerhalb des apostolischen Kreises werden durch seine Darstellung Personen

vor uns lebendig, welche sonst nicht viel mehr als Namen geblieben wären, voran Kaiphas und Pilatus. Andere sehr deutliche Gestalten, wie Nikodemus, werden uns überhaupt erst durch ihn bekannt. Und wie frisch ist die Zeichnung selbst bei den namenlosen Gestalten, die er uns vorführt, wie bei der Samariterin (4.) und dem Blindgeborenen (9.), oder bei dem Verlaufe von Begebenheiten, die wir nur von ihm aus kennen, wie die Erwachung des Lazarus (11.)! Zu diesem Allem kommt nun noch, daß das Evangelium bei allem Hervortreten der höheren, um das Einzelne weniger bekümmerten und mehr von inneren geistigen Triebfedern beherrschten Auffassung doch an Einzelheiten und äußeren Umständen, die es anführt, nichts weniger als arm ist. Es läßt sich wohl die Beweiskraft dieser Eigenschaft für seine geschichtliche Haltung und Glaubwürdigkeit an und für sich ansechten. Aber in Verbindung mit den wichtigeren inneren Anzeichen gewinnt doch auch dieses unzweifelhafte Bedeutung, zumal da viele dieser Angaben ganz unbefangen nur der sicheren Gewißheit und lebendigen Anschauung entfloßen zu sein scheinen und selbst den Versuchen, einen Tiefsinn geheimer Bedeutung in denselben nachzuweisen, spröde widerstehen. Man denke an die fünf Männer der samaritanischen Frau, an die Griechen auf dem Feste, 12, 20., u. A. m. Wir haben unter diesen ganz unbefangenen und gelegentlichen geschichtlichen Angaben solche, welche uns sehr merkwürdige und dabei ihrer ganzen Beschaffenheit nach glaubwürdige geschichtliche Erkenntnisse geben, wie wir z. B. aus Joh. 7. und 8. die herrschenden Vorstellungen über den Messias mit überraschender Klarheit in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit kennen lernen. Ein anderes Beispiel ist die wie im Fluge geschehende absichtslose Erwähnung der wichtigen Begebenheit 6, 14 f., auf welche wir später zurückkommen werden. Andere Angaben von besonderen Umständen, Namen und Vorfällen sind allerdings absichtlich. Es ist insbesondere die Leidensgeschichte, die reich an solchen hervorgehobenen Angaben ist und damit nicht undeutlich andere geläufige Ansichten, wie sie auch uns in den Synoptikern vorliegen, bestreitet oder berichtigt. Aber hier nun wird, wie wir gesehen, eben die Absichtlichkeit zu einem Zeugnisse für die geschichtliche Glaubwürdigkeit; denn ein Schriftsteller, der nur neue Ideen in die evangelische Geschichte tragen

wollte, hätte sich eben diese Abänderungen nicht erlaubt; er hätte es nicht gewagt, der herrschenden Ueberlieferung zu widersprechen, und er hätte es nicht nöthig gehabt; denn gerade in diesen Stücken ist seine Abweichung in den Thatfachen nirgends eine solche, welche den Charakter derselben ändern würde. Man hat in der Leidensgeschichte die Spuren einer Absicht finden wollen, die ganze Schuld des Todes Jesu von den Heiden weg auf die jüdischen Volksmächte überzuwälzen. In der That ist dies ein gemeinsamer Zug der Leidensgeschichte in allen Darstellungen, ein Zug, der ohne Zweifel auf dem wirklichen Hergange beruht.

Unter den Anklagen gegen die Glaubwürdigkeit des Evangeliums ist neben anderen wenig gegründeten Vorwürfen der Farblosigkeit besonders der Umstand hervorgehoben worden, daß die Gegner Jesu *Ιουδαῖοι* genannt werden, was nicht nur einen ihnen fern stehenden Verfasser, sondern auch eine ganz unbestimmte und darum ungeschichtliche Vorstellung überhaupt beweise. Im Wesentlichen hebt sich diese Ausstellung, wenn der Verfasser, wo nicht für gewesene Heiden, doch wenigstens für gemischte Christengemeinden schrieb. Aber er hat jenen Namen gar nicht in unbestimmter Bedeutung gebraucht, vielmehr hat derselbe einen bedeutungsvollen Sinn, welchen wir zunächst aus den ehrenden Beziehungen in 4, 9. 22. erkennen. Eben die *Ιουδαῖοι* sind die *Ἰδιαι*, 1, 11., weil das *σπέρμα Ἀβραάμ*, 8, 33. Und das Evangelium, welches die Sünde ihrer Verwerfung schildern will, konnte diese nicht wohl nachdrücklicher an's Licht stellen, als wenn es dem Volke durchgängig diesen Namen beilegte. Der Evangelist hat sich dem Volke dadurch persönlich nicht ferner gestellt, als der Apostel Paulus mit dem Gebrauche des gleichen Namens. Aber er verräth auch andererseits dabei keine unbestimmtere Vorstellung über die Feinde Jesu, als die übrigen Evangelisten, welche dieselben *καρισταῖοι* und *γραμματεῖς* oder auch *ἀρχιερεῖς* nennen. Auch bei ihm ist es diese Richtung, welche den Sturz Jesu herbeiführt, und er weiß diejenigen, welche den Namen *Ιουδαῖοι* im vorzüglichen Sinne beanspruchen dürfen, recht gut von dem Volke zu unterscheiden, vgl. besonders 4, 1. 7, 13 ff. 32. 45 ff. 11, 47. 12, 42.

Das Verhältniß zu den Synoptikern und der pragmatische Charakter der Erzählung beweisen, daß es dem Evangelisten wirklich um Geschichtschreibung im engeren Sinne zu thun war.

Dies muß sich nun aber bestätigen durch die Art der Anlage des Evangeliums, in welcher sich die Richtung des Verfassers am unzweifelhaftesten aussprechen muß. Hierbei ist vor Allem dem verbreiteten Vorurtheil entgegenzutreten, als ob dieselbe den absichtsvollsten Plan und die sorgfältigste Gliederung an der Stirne trage. Die Eigenthümlichkeit des Evangeliums ist vielmehr ein ziemlich freies Aneinanderreihen oder, richtiger ausgedrückt, ein freier Erguß, bei welchem Eines aus dem Anderen hervorquillt. Denn das läßt sich nicht verkennen: es ist der starke Strom eines sich in den reichsten und tiefsten Anschauungen bewegenden Geistes, der hier in seiner ganzen Macht sich ergießt, einem großen Ziele unverrückt entgegendrängt, dabei wohl von den gegebenen Ufern der Geschichte geleitet ist, aber oft über weite Strecken wegeilt, auch wohl den Damm des Gegebenen überfluthet.

So tritt uns schon der Anfang entgegen. Der Evangelist kann nicht weit genug ausholen, um die Höhen und Tiefen des Glaubens, zu dem er einladen will, und der ihn ganz erfüllt, von vornherein zur Erkenntniß zu bringen; er geht bis in die letzten ewigen Ursprünge dessen, was in Jesu der Menschheit erschienen ist, zurück, 1, 1—3.; er stellt es in der ganzen Größe und Fülle seiner Kraft und Wirkung dar (4.). Von dieser höchsten Höhe wendet er sich mit Blitzesschnelle herunter zu dem Nächsten, der Thatsache, die eben geschehen ist und die er erzählen will (5.). Er schickt sich an, das Evangelium zu beginnen mit dem Zeugnisse des Täufers (6—8.). Aber er hat sich noch nicht genug gethan in der Beleuchtung jener ewigen Ursprünge, welche mit der Aufnahme, die Jesus gefunden hat, in so schneidendem Widerspruche stehen. Noch einmal also hebt er von dort aus an (9. 10.), um die peinliche Thatsache dieser Aufnahme oder vielmehr Verwerfung um so greller zu beleuchten (11.), doch läßt er dies rasch und wendet sich dagegen wie im Triumphe der großen Herrlichkeit zu, welche die Glaubenden, obwohl es wenige sind, erlangt haben (12. 13.). Und so klingt nun die Rede aus in das lobpreisende Zeugniß dieses Glaubens selbst, der sich auf sein Schauen und Erfahren als die rechte Erfüllung jenes Prophetenwortes des Täufers berufen und verkünden darf, daß er den Eingebornen Gottes im Fleische gesehen (14—18.). So ist dieser Eingang weder ein dialektisches

Kunstwerk, noch ein rhetorisches, sondern er ist ein Erguß, dem hohen Schwunge des frommen Lobliedes gleich, das Gottes höchste Thaten zu besingen hat. Er erhebt sich bis in die höchsten Regionen, um alsbald wieder auf den Boden der Thatfachen zurückzukehren, verknüpft und verschlingt das Fernste und das Nächste und klingt aus in dem Vollgeföhle der Erfahrung, welcher diese wunderbare Vereinigung von Höhe und Tiefe zukommt. Es ist nöthig, sich dieses Gepräge des sogenannten Prologes hier klar zu machen. Man sieht daraus: der Evangelist steht auf dem Boden der Erfahrung, deswegen spinnt er den Gedankenfaden über das ewige Sein des Wortes und seine Wirksamkeit vor der Fleischwerdung nicht fort, sondern er wirft dorthin nur Blicke, um die Geschichte, von der er erfüllt ist, zu beleuchten. Er will auch nicht eine Lehre über jene ewigen Dinge vortragen, er will vielmehr ein Evangelium erzählen, das mit dem Täufer beginnt, wie andere; daher ist dieser Mann und sein Zeugniß auf eine für den ersten Blick so befremdliche Weise mitten in die Beschreibung des Erhabensten hineinverflochten. Ueberdies aber müssen wir diese Art hier wahrnehmen, weil sie den Schlüssel für die ganze folgende Anlage des Evangeliums giebt. Wie dasselbe beginnt, so bewegt es sich auch weiterhin fort.

Erst nachdem der bewegte Geist durch das große Zeugniß (14—18.), in welchem das Höchste des Evangeliums vorausgeschickt ist, zur Ruhe gekommen, ist er nun fähig, den wirklichen Anfang der evangelischen Geschichte, nämlich das Zeugniß des Täufers für Jesum, folgen zu lassen, 1, 19 ff., und es läßt sich hier sogar Alles wie zu einer geordnet und ruhig verlaufenden Erzählung an. Aber wie nun an die Reihe kommt, was der Täufer beim Anblicke Jesu selbst ausgesprochen, 29 ff., wird der Ton auch wieder ein gehobenerer, und es drängt sich rasch eine Fülle mächtiger Worte hervor. Man fühlt es an 1, 34., daß der Verfasser in dem Zeugnisse des Täufers zugleich sein eigenes ablegt. Und so quillt denn aus dieser Erinnerung die Kette der weiteren heraus, nach welchen eine Anzahl von Anhängern des Täufers durch diesen selbst zu Jesu geführt worden sind, und Schlag auf Schlag sich so ein Kreis um diesen gebildet hat, voll himmlisch=hoher Ausichten und Erwartungen (1, 52.). Und dies führt wieder wie unwillkürlich und in Einem Zuge weiter

zur Erzählung, wie denn alsbald beim Erleben des ersten großen Wunders diese Erwartungen sich zu einem erprobten Glauben verfestigt haben (2, 1—11.). So ist bis hierher kein Aufhalten; wo ein Ruhepunkt gegeben scheint, wird er gerade wieder zum Quell einer weiteren Fortsetzung. Der Evangelist legt ein Zeugniß des Glaubens an Jesum ab, indem er beschreibt, wie die ersten Jünger desselben zu diesem Glauben von dem Täufer her kamen. Es regiert hier allerdings ein Gedanke und eine Absicht zu überführen, aber nicht in der Weise einer planmäßigen Entwicklung, sondern eines natürlichen Ergusses, ganz wie derselbe in einer Erzählung stattfinden kann, die aus eigener Erfahrung stammt. So werden wir auch in der Hervorhebung der Reihenfolge der Tage (1, 29. 35. 43. 2, 1.) nicht die planmäßige Zählung eines um die Zeitangaben an und für sich bemühten Geschichtschreibers, noch aber die eines Darstellers finden, der mit diesem Zählen einen verborgenen Sinn verbindet. Weidemann widerspricht, daß dies Zählen eine so vereinzelte, alsbald wieder aus dem Evangelium verschwindende Weise ist ¹⁾. Und bei näherer Ansicht zeigt sich, daß eine solche festgeschlossene und klare Folge einer kleinen Anzahl von Tagen gar nicht stattfindet. In 1, 29. und 35. zwar unterliegt es keinem Anstande, sich drei so aufeinander folgende Tage mit ihren Begebenheiten vorzustellen. Aber wenn nun die beiden erstgefundenen Jünger so spät Abends (1, 39.) mit Jesu in seine Behausung gingen, um dort zu bleiben, so ist es schon höchst unwahrscheinlich, daß der Evangelist sagen wollte, der Eine von ihnen, Andreas (40.), habe noch an diesem selbigen Tage seinen Bruder Simon gefunden und denselben zu Jesu geführt (41. 42.). Es ist aber diese letztere Begebenheit, an welche sich der „folgende Tag“ in 43. anschließt, und wir haben hiernach gar keinen festen Ort für diesen Tag. Dies tritt in noch höherem Grade bei der Zeitbestimmung für die Hochzeit zu Kana ein (2, 1.); denn die Erzählung hat die Ausführung der in 1, 43. beschlossenen oder unternommenen Reise

¹⁾ Auch kann man nicht sagen, daß der Evangelist mit einer Sechszahl von Tagen seine Geschichte ebenso bedeutsam schliesse, wie anfangs. *πρὸ ἑξ ἡμερῶν κτλ.* in 12, 1. ist reine Zeitbestimmung, und es sind nicht sechs bedeutsame Tage ausgeführt.

nach Galiläa ganz übergangen. Wie lange sie gedauert haben mag, bleibt uns unbekannt. Aber wir werden die Begebenheit mit Nathanael, 1, 45., schon nach Galiläa versetzen müssen, und nur sie ist es nun wieder, von der aus die Hochzeit zu Kana berechnet wird, während eben das Zusammentreffen mit Nathanael selbst in Ansehung der Zeit ganz unbestimmt bleibt. Da sich unter solchen Umständen der scheinbare Rahmen von sechs Tagen durch die Erzählung selbst in das Unbestimmte erweitert, so müßte offenbar die Absicht, sechs Tage bedeutungsvoll zu zählen, von dem Evangelisten viel bestimmter hervorgehoben sein, wenn sie wirklich vorhanden wäre. Wir werden mit viel besserem Grunde annehmen dürfen, daß die Bezeichnung der „folgenden Tage“ überhaupt gar nicht so streng im Sinne der Zeitrechnung aufzufassen ist. Es verknüpfen sich in der Erinnerung des Erzählers zwar einige Begebenheiten nach der Folge der Tage miteinander, aber dies sind nur lichtere Punkte des bestimmteren Gedächtnisses, welche aus der Dämmerung des Unbestimmteren hervortreten. Sie werden von ihm so nachdrücklich betont, weil er mit Eifer erzählt, wie diese ersten Offenbarungen Schlag auf Schlag aufeinander folgten. Gerade von diesen Begebenheiten, an denen die ganze jugendliche Frische der Jüngererlebnisse haftete, konnten solche Einzelheiten, die sich dann später nicht mehr finden, im apostolischen Gedächtnisse erhalten sein. Aber auch nur, wo der ursprüngliche Schatz des letzteren benutzt wurde, war die Freiheit eines solchen Erzählens, welches das Unbestimmte mit dem Bestimmten vermischt, möglich. Jeder Erzähler, der hier in anderer Freiheit den Stoff absichtlich gestaltet und unter sinnbildliche Zahlen gebracht hätte, würde dies zu vermeiden gewußt haben. Wir finden aber gerade in diesem Zuge ganz wieder die Art des Evangelisten, der den Prolog verfaßt hat. Wie er dort zwar den Anfang der wirklichen Geschichte ansetzt, aber nur, um wieder in die übergeschichtlichen Höhen der Betrachtung zurückzukehren, so setzt er hier wohl mehreremal zu einer regelrechten, geordneten Erzählungsfolge an, aber er verläßt sie auch ebenso oft wieder, um von einer wichtigen, bedeutsamen Begebenheit zur anderen vorzuschreiten und den Siegeseinzug Jesu in den Geist seiner ersten Jünger, unbekümmert um die geschichtlichen Einzelheiten, die dazwischen liegen, zu schildern. Dieses

mächtige wellenförmige Hervorquellen der Erzählung aus dem Geiste des Darstellers giebt diesem ersten Abschnitte sein eigenthümliches Gepräge, das ebenso fern von äußerlicher Genauigkeit, als von gedankenmäßiger Absichtlichkeit ist.

Dieselben Eigenthümlichkeiten aber, welche die Einleitung des Evangeliums und sodann diese ersten Geschichten erkennen ließen, verleugnen sich auch sonst nicht. Die Begebenheiten sind in der freien Auswahl, mit welcher sie gegeben werden, so aneinander gereiht, daß jedesmal die Erzählung der einen auf die der anderen geführt zu haben scheint. Man vergleiche, wie die Bemerkungen, mit denen am Schlusse der Erzählung von der Tempelreinigung, 2, 23—25., die allgemeine Wirkung dieses Ostersaufenthaltes geschildert ist, zugleich auf die Unterredung mit dem Nikodemus hinführen. Was aber hierauf folgt, das heißt das neue Zeugniß des Täufers, 3, 27—36., ist in seinem wesentlichen Inhalte ein Widerhall dieses Selbstzeugnisses Jesu und wohl um dieser Gedankenverwandtschaft willen hier erzählt. Daran schließt sich dann weiter, daß ihn, wie hier der Täufer, so auch die Samariter, 4, 29. 41. 42., erkannt haben, daß er ferner auch in Galiläa lebt, 4, 49. 52., wenigstens vereinzelt gläubige Anerkennung gewonnen hat. Hängt bis hierher so Alles innerlich zusammen, so ist dasselbe wieder im Folgenden der Fall. Die bedenklichen Ereignisse in Jerusalem (C. 5.) führen auf die nicht minder entscheidende Begebenheit in Kapernaum, C. 6., und durch beides ist die Erzählung über seine Verwerfung angebahnt, welche in C. 7. beginnt und zunächst bis C. 12., weiterhin bis zum Ende selbst führt, in der Leidensgeschichte nur ebenso durch die Offenbarungen an seine gläubigen Anhänger unterbrochen, wie im Prolog sich schon neben die Thatfache seiner Verwerfung das Zeugniß des vollen erlebten Heiles stellen durfte. Von C. 7. an ist daher die Auswahl der Begebenheiten nicht mehr so frei, sie sind durch den Verlauf der entscheidenden Wendung selbst gegeben.

Dagegen bleibt sich auch hier bis zum Ende die Art gleich, wichtige Dinge zu übergehen oder nur kurz den Ort derselben anzudeuten, wie wir dies schon im 1. Cap. wahrgenommen haben. So ist das anfängliche Leben in Galiläa, die Wahl von Kapernaum zum Aufenthaltsort und die erste Zeit daselbst in 2, 12.

nur flüchtig berührt, indem der Evangelist sogleich zu dem ersten Passah in Jerusalem eilt. Auch sein öffentliches Leben in Jerusalem selbst bei dieser Gelegenheit (2, 23—25.), sowie sein Wirken in Judäa (3, 22., vgl. 4, 1. 2.) ist ebenso kurz angedeutet, weil nur einige bezeichnende Geschichten hervorgehoben werden sollen. Noch viel auffallender ist dies auf's Neue mit der nun folgenden ausgedehnten galiläischen Wirksamkeit, 4, 43—45. 6, 1. 2. 66. 7, 1. 3—5. Man sieht, wie der Verfasser den Faden der übersichtlichen Lebensgeschichte nicht aus dem Auge verliert; aber es ist ihm doch keineswegs darum zu thun, daß er denselben mit Besessenheit nachginge, sondern es drängt ihn vorwärts über den Verlauf alles Untergeordneteren hinweg zu den Brennpunkten der Offenbarung Jesu, den entscheidenden Begebenheiten hin, um Licht und Schatten in jener großartigen Ausprägung darzustellen, wie er dies schon im Prolog vorangestellt hat.

Nicht minder können wir auch im weiteren Verlaufe die andere Erscheinung beobachten, welche der Prolog gezeigt hat, nämlich daß der Evangelist vom Boden der Thatfachen aus jeden Augenblick sich zu den allgemeinsten Wahrheiten erhebt, die mit jenen im Zusammenhange stehen. Unstreitig ist dies im Wiedergeben bedeutender Reden Jesu der Fall. Wir können zwar überall an den Reden deutlich ein bestimmtes Gepräge, das dem einzelnen Vorfall und der Zeit entspricht, erkennen. Aber der Evangelist hat sie dabei sichtlich so gestaltet, daß jede zugleich ein ganzes Evangelium ist, auf der höchsten Höhe der Verkündigung steht und die allgemeinen Wahrheiten derselben enthält. So ist es schon bei der Nikodemusrede, 3, 2—21., der des Täufers, 3, 27—36., der in Jerusalem, 5, 17—47., der zu Kapernaum, E. 6, 1c. Dies hat denn auch Anlaß gegeben, die Reden entweder als ganz frei erfunden anzusehen, oder doch zu meinen, sie verlaufen sich jedesmal bald in eine eigene und freie Betrachtung des Evangelisten. Man kann sich dabei noch auf die Wahrnehmung berufen, daß die Begebenheiten selbst, welche den Reden zu Grunde liegen, öfters ohne Ausgang in der Erzählung bleiben. Dies ist schon bei der Tempelreinigung, 2, 14 ff., der Fall, ebenso bei dem Gespräche mit Nikodemus, E. 3., auch bei der Erklärung des Täufers 3, 27—36., gewissermaßen auch bei dem Heilungswunder 4, 46—53., bei der Heilung

des Rahmen in C. 5., vgl. B. 47. Auch in den Begebenheiten, die in CC. 7. und 8. erzählt sind, vermessen wir die anschauliche Hinausführung der einzelnen Vorfälle bis zu ihrem schließlichen Verlauf. Es geht dies über diejenige Unvollständigkeit, welche wir aus der Voraussetzung anderer Evangelien erklären konnten, hinaus. Da wenigstens unsere Evangelien gerade diese Begebenheiten nicht enthalten, so erklärt es sich vielmehr aus der über das Thatsächliche hinwegweisenden Richtung des Verfassers auf das Wesentliche. Wie weit die Art des Verfassers führt, von den geschichtlichen Begebenheiten auf allgemeine Schilderungen und Entwicklungen überzugehen, zeigt sich auffallend in C. 10. und 12. In C. 10, 1—18. stellt der Verfasser, nachdem er bis dahin in CC. 7—9. lauter einzelne Dinge erzählt hat, wie wenn er diese Erzählungsweise nicht weiter fortsetzen, sondern jetzt nur noch einen Gesamtüberblick, der hierher gehört, geben wollte, eine Rede zusammen, welche in ihren einzelnen Zügen charakteristisch genug für diese Zeit ist, um als historisch in höherem Sinne zu gelten. Aber ihre Ordnung ist ganz frei, es ist offenbar ein Auszug aus dem, was Jesus damals überhaupt geredet hat. Da fließen denn mehrere parabolische Wendungen eines Bildes zusammen, 10, 1—16.; die mannichfaltige Einleitung in die Bedeutung seines bevorstehenden Todes ist in kurzen Resten 10, 11. 15. 18. zusammengefaßt. Und so ist dann auch, was über die Wirkung dieser Erklärungen 10, 19—21. gesagt ist, deutlich genug nicht als einzelner Vorfall zu betrachten, sondern als allgemeines Ergebnis. Aber ehe nun der Evangelist diese Zeit, wie er es hiermit angelegt hat, wirklich abschließt, muß er doch noch eine einzelne Begebenheit aus derselben anführen, 10, 22 ff., obwohl auch in sie sich noch Nachklänge an das Vorige mischen, 10, 26 ff. Noch auffallender als C. 10. ist ein anderes Beispiel derselben Art, nämlich 12, 37—50. Hier ist ebenfalls nicht eine wirkliche einzelne Rede Jesu berichtet, sondern sein Reden überhaupt frei wiedergegeben, und zwar nicht nur, wie er in einer bestimmten Zeit sich über bestimmte Dinge ausgesprochen hat, sondern so, daß zugleich eigentlich sein ganzes bisheriges Selbstzeugniß zusammengefaßt ist.

An dieser Stelle ist nun auch ein unverkennbarer Abschnitt, welcher das ganze Evangelium in zwei Theile trennt und die

Anlage damit beherrscht, nicht weniger als der Prolog und als die Schlußworte in E. 20. Man sieht 12, 37., der Evangelist schließt die Geschichte des Unglaubens gegen die Offenbarung Jesu ab, ehe er zur Leidensgeschichte übergeht. Er bahnt sich dadurch den Weg, die letztere, wie sich an den hervortretendsten Punkten (vgl. 13, 31 f. 17, 1.) zeigt, mehr als Geschichte der Verherrlichung Jesu darzustellen — ganz so, wie der Prolog schon beides aufeinander folgen läßt. Es ist dies aber nicht nur der bedeutendste, sondern es ist geradezu der einzige Abschnitt im Evangelium. In dem ganzen ersten Theile, EE. 1—12., tritt keine ähnliche Fuge hervor, wenigstens hat der Verfasser selbst keine solche angemerkt. Auch finden wir nicht, daß sich Gruppen der Erzählung von selbst zusammenschließen würden durch die bestimmte Farbe und den hervortretenden Gesichtspunkt oder durch Gegensätze, welche einen absichtlichen Wechsel verriethen, oder gar durch eine gemessene Reihenfolge von Gedanken. Am leichtesten trennt sich der Anfang des 7. Capitels mit dem Folgenden von dem Vorhergehenden los. Aber nicht deswegen, weil hier ein neuer Gesichtspunkt eintrete, sondern weil nun eine fortlaufende Geschichte der Begebenheiten in Jerusalem aus letzter Zeit anfängt, welche zur Verwerfung Jesu geführt haben; aber man kann andererseits doch nicht sagen, daß die Geschichte dieser Verwickelungen hier ihren strengen Anfang habe. Der Augenblick dieses Anfanges ist vielmehr in der Begebenheit E. 5. zu suchen, und E. 6. gehört, obwohl es eine äußerliche Unterbrechung durch Veränderung des Schauplatzes macht, dennoch nicht weniger dazu. Denn gerade diese Begebenheit zeigt, was am Ende Jesum bewegen mußte, trotz dessen, was nach E. 5. vorgefallen war, doch wieder nach Jerusalem zu gehen, oder wie von allen Seiten die Fäden sich ineinander schlingen, um das letzte Ergebniß herbeizuführen. Aber wir können dieses Gewebe noch weiter zurück verfolgen. Schon in 2, 18—20. und 4, 2. ist der Grund für die folgende Feindschaft gelegt. Dagegen sind allerdings die Hauptbegebenheiten, welche in EE. 2—4. erzählt werden, freundlicher Art; auch die Begegnung des Nikodemus ist wohl von dem Evangelisten so angesehen, so gut wie seine Aufnahme bei den Samaritern. Richtiger aber noch müssen wir sagen: diese Begebenheiten zeigen nicht sowohl den Glauben, den Jesus an-

fänglich gefunden hat, als vielmehr seine ungehemmte Offenbarung, wie sie sich in dieser Zeit noch ganz frei entwickelt. Was man aber im Einzelnen dabei von einer künstlichen Entwicklung in Gegensätzen und einer regelmäßig sich wiederholenden, eine gewisse Nothwendigkeit darstellenden dreifachen Gliederung sehen wollte ¹⁾, ist gewiß nur eine Künstelei, welche der unbefangenen Ansicht des Evangeliums Eintrag thut. Das Wahre ist: der Evangelist schildert zuerst die Selbstoffenbarung und das Verfahren Jesu an einigen Begebenheiten, welche er theils ihrer größeren Bedeutsamkeit wegen, theils weil er durch den Bericht über dieselben die synoptische Erzählung ergänzen kann, auswählt. Aber er eilt über diese Zeiten hinweg, den großen Verwickelungen zu, welche mit C. 5. und noch mehr mit C. 7. beginnen und mit C. 12. bei ihrem Ergebnisse angelangt sind, und welche die Aussage bewahrheiten, daß Jesus bei den Seinigen keine Aufnahme fand. Dies ist alles Sichere, was sich über die Anlage des Evangeliums bis dahin sagen läßt. Der zweite Theil des Evangeliums, C. 13—20., zerfällt allerdings auch wieder von selbst in zwei Hälften, deren erste die heiligen letzten Zeiten Jesu im Kreise der Seinigen (13—17.), die zweite aber die wirkliche Leidensgeschichte umfaßt. Dies ist aber keine künstliche und planvolle Theilung, sondern die natürliche, welche die Geschichte selbst gab. Nirgends läßt der Evangelist merken, daß er sich dabei einen Gegensatz oder einen dialektischen Fortschritt gedacht hätte; er hat die Leidensgeschichte unter keinen beherrschenden Gesichtspunkt gestellt, als sofern dieser sich von selbst für jedes Evangelium ergeben mußte. Er hat auch die großen Redemassen, welche er aus den letzten Stunden berichtet, nicht gedankenmäßig geordnet und gegliedert, sondern in freier, oft sich wiederholender, von Einem zum Anderen treibender Erinnerung wiedergegeben, Rede und Gespräch vermischt (vgl. C. 16.), neu angelegt, nachdem er schon den Schluß gesetzt hatte (vgl. 14, 31. 15, 1.), und so noch an diesem letzten Orte Alles, was er von Vertrauensworten Jesu zu sagen hatte, in großer überquellender Häufung ausgegossen. Es sind gerade diese letzten Reden, welche uns noch besonders ein Bild gewähren, das von der Annahme einer streng

¹⁾ So namentlich Luthardt, d. joh. Ev. I. B. V. Abschn. SS. 255—279.

durchdachten und gegliederten Anlage weit abliegt. Die Reden sind so umfangreich, daß an eine wörtliche Treue in der Berichterstattung auch bei einem Hörer nicht gedacht werden kann. Sie sind also frei wiedergegeben. Dies hindert nicht, daß der Stoff selbst doch ein in der Wirklichkeit gegebener war. Und in der That sind die Grundlagen, von welchen die einzelnen Bestandtheile ausgehen, hierzu schlagend genug, wie man sich leicht an 14, 2. 5. 8. 13. 16. 19. 22. 26. 27. 15, 1 u. überzeugen kann. Aber diese einzelnen Worte, welche Jesus gesprochen, und über welche er sich weiter verbreitet haben mochte, werden nun zu einem Ganzen zusammengestellt, in welchem es nicht an vielen Wiederholungen fehlt, und welches ohne einen hervortretenden Fortschritt jeden Augenblick neu ansetzt, wie wenn eine neue Erinnerung die andere verdrängen würde. Und nicht genug hieran, sondern mit 15, 1. fängt wirklich eine neue Gruppe an, welche von dem Vorigen in C. 14. ganz unabhängig ist, einen ziemlich ähnlichen Kreis beschreibt und zum Theile sogar im Einzelnen die schon beendigten Ausführungen wiederholt. So werden wir wohl sagen dürfen: die Aufzeichnungen sind aus wiederholten Uebungen, den Stoff immer klarer und mit Hülfe neuer Erinnerung erschöpfender darzustellen, hervorgegangen; und die Vermuthung dürfte nicht zu fern liegen, daß diese Uebungen ihren Anlaß in dem Zwecke gehabt haben, durch solche Aufzeichnungen einen Lehrvortrag für eine Gemeinde herzustellen. Am meisten sind den Abschiedsreden durch ein ähnliches Gepräge die Geschichten und Reden in C. 7—10. verwandt. In C. 8, 12., vgl. C. 7., fängt ganz ähnlich wie in 15, 1., vgl. C. 14., eine solche erneute Darstellung jener Tage an, die zwar andere Begebenheiten und Anlässe bringt, aber doch darauf angelegt scheint, auch das ganze Bild, das schon gegeben ist, hierdurch noch einmal zu entwerfen und die Gesamtaufgabe von vorne aufzunehmen.

Allein wenn auch die einzelnen Theile des Evangeliums einen solchen Ursprung haben mögen, so ist damit keineswegs ausgesprochen, daß das Evangelium, so wie es uns vorliegt, aus Bruchstücken zusammengesetzt sei. Es ist jetzt ein einiges Ganzes aus Einem Gusse. Aber seine Einheit ist nicht die der fortlaufenden Entwicklung einer Idee, sondern der geschichtlichen

Ausführung. Nicht deswegen sind die einzelnen Theile so zusammengefügt, weil der Verfasser darin eine Kette von Wahrheiten veranschaulichen wollte, sondern weil er die geschichtliche Folge im Auge hatte und selbst im Einzelnen bemüht war, jedesmal eben diesen geschichtlichen Augenblick nach der Lage und Bedeutung, so groß er vor ihm stand, möglichst erschöpfend zu schildern.

Wenn wir nun diesen Bemerkungen über Absicht und Anlage des Evangeliums noch einige andere über den Entwicklungsgang des Lebens Jesu nach demselben anreihen, so haben wir auch hier von dem Verhältniß seines Bildes zu dem synoptischen auszugehen.

Der Höhepunkt der Evangelienharmonie ist eben diese Frage nach dem Verhältnisse, welches zwischen dem Plan des Lebens Jesu auf beiden Seiten stattfindet. Hiermit soll keineswegs die Bedeutung unterschätzt werden, welche die Frage nach der Uebereinstimmung in äußeren Dingen, in Ansehung der Zeit, des Schauplatzes und anderer Momente des äußeren Herganges, hat ¹⁾. Jeder einzelne Punkt kann nach Umständen entscheidend werden. Aber alle diese Untersuchungen haben ihre Wichtigkeit doch bloß darin für uns, daß ihre Vereinigung die Voraussetzung für die Frage nach dem Christusbilde selbst und seiner Herstellung auf Grund der verschiedenen Zeugenaussagen bildet. Man faßt diese letztere Aufgabe zu eng, wenn man sich bloß an die Lehre Jesu über seine Person und das Wesen derselben hält, so sehr auch die hierher gehörigen Aussagen den Mittelpunkt derselben bilden mögen. Es ergiebt sich freilich von selbst, daß schon dieser Mittelpunkt, wenn wir zunächst nur ihn in's Auge fassen wollten, nach allen Seiten hin weiter führt. Wenn Jesus nach den verschiedenen Darstellungen über

¹⁾ Uebrigens scheint mir, daß die wichtigste Frage sei, wie es, wenn beide Theile wirklich Geschichte geben, möglich war, daß auf synoptischer Seite so wichtige Dinge übergangen wurden. Und dies kann mit annähernder Befriedigung nur durch Untersuchungen über den Ursprung dieser Evangelien beantwortet werden, welche den harmonistischen Versuchen in der Regel fern liegen.

sich selbst verschieden redet oder selbst denkt, so muß dadurch eben auch eine verschiedene Stellung zu seiner Umgebung, eine andere Haltung und Wirksamkeit bedingt sein; es muß sich diese Verschiedenheit insbesondere auf dasjenige erstrecken, was man lange den Plan Jesu zu nennen gewohnt war, vielleicht aber mit mehr Recht die Entwicklung seines Lebens nennen kann. Das eben wird als der große Unterschied zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Christus hervorgehoben, daß jener vor Allem mit der Stiftung eines neuen Gottesreiches beschäftigt sei, und daß sich auch alle seine Aussagen über sich selbst und seinen messianischen Beruf eben diesem Zwecke oder dieser Idee unterordnen, daß auf der anderen Seite aber die ganze Thätigkeit des johanneischen Christus aufgehe in der Einladung zur Erkenntniß seines Wesens und zum Anschlusse an seine Person. Damit wird dann ferner in Zusammenhang gestellt, daß der synoptische Christus langehin ein zwar bewegtes und mannichfach angefochtenes, aber doch im Ganzen in friedlicher und erfolgreicher Wirksamkeit verfließenden Leben führe, während der johanneische von Anfang an sich nur in einen schroffen feindseligen Gegensatz zur Außenwelt gestellt sehe, und sein ganzes Leben nur in der Schärfung dieses Gegensatzes bis zur Reife der Unversöhnlichkeit und des tragischen Endes bestehe. Aber auch in allen besonderen Auslassungen und Lehren setze sich der Gegensatz eines jüdisch gefärbten Messias und eines die Logos-Idee enthaltenden Selbstbewußtseins fort, so daß alle concreten und historischen Ansichten des synoptischen Christus bei dem johanneischen verallgemeinert und idealisirt seien, wie sich am grellsten am Unterschiede seiner Aussage über die zukünftigen Dinge zeige.

Es ist schon vielfach versucht worden, diese Differenzen apologetisch auszugleichen, indem man durch Berichtigung oder Milderung des angeblich unversöhnlichen Gegensatzes die früher vor-
ausgesetzte Einigkeit des Bildes zu rechtfertigen sucht. Aber wir haben wohl eine größere Aufgabe, nämlich die eines wirklichen Aufbaues des Bildes auf die Aussagen beider Quellen. Und zwar wird es nicht mehr genügen, daß eine Darstellung des Lebens oder der Lehre Jesu nur ihre Belege promiscue aus beiden schöpft, wir werden vielmehr ein vermittelteres Verfahren

einschlagen und die Einheit erst durch eine selbständige Untersuchung auf beiden Seiten herzustellen suchen müssen. Vielleicht wird ein solches Verfahren im Stande sein, nachzuweisen, daß der synoptische Christus kein so abgerundetes Bild zeigt; wie man anzunehmen gewöhnt ist, daß er vielmehr von sich selbst aus eine Ergänzung durch ein Bild von der Art des johanneischen fordert, und daß andererseits auch dieses letztere an vielen Fäden mit dem ersteren zusammenhängt.

Auch innerhalb der synoptischen Evangelien wird ein schärferes Auge jederzeit in mancherlei Zügen die Spuren einer schon sehr verschiedenen Auffassung wesentlicher Dinge erkennen, welche ebenso den Reichthum der Ansichten über Jesum und sein Leben in der apostolischen Gemeinde als die Fülle dieses Lebens, welche dazu Anlaß gegeben hat, beurfunden. Vergleichungsweise aber können wir immerhin das synoptische Bild als ein Ganzes dem johanneischen gegenüberstellen. Das erstere darf uns dann als das Gemeingut der evangelischen Ueberlieferung, als das volksthümliche Bild von Jesu innerhalb der Gemeinde gelten. Seine Treue liegt in der Einfachheit, mit welcher die Eindrücke der bedeutendsten Thatfachen wiedergegeben sind. Aber auf dieser Stufe der Geschichtserzählung werden auch im Allgemeinen nur die Dinge, wie sie geschehen sind, fortlaufend unter irgend einem Gesichtspunkte aneinander gereiht, ohne daß oft auch nur das Große über das Kleinere hervorgehoben oder das Hauptfächliche nach seinen tieferen Gründen deutlich gemacht wäre. Die tragenden Gedanken aber, das innere Leben, auf welchem der Verlauf beruht, können dabei im Hintergrunde unberührt bleiben. Manchmal bricht eine Aussage darüber wie ein plötzlicher Lichtstrahl durch, ohne daß wir recht in den Ursprung hineinschauen. Im Geiste Jesu muß Alles ganz anders ausgestaltet, klar, bewußt gewesen sein. Und wir sind genöthigt zu fragen, ob unter den Seinigen keiner war, der so an seinem inneren Leben Theil nahm, daß er auch zu einer tiefer gehenden Mittheilung darüber befähigt wurde. Eine Antwort auf diese Frage ist das johanneische Evangelium.

Aber das johanneische Bild von Christus fordert auch seinerseits eine Unterlage, wie die synoptischen Evangelien dieselbe geben. Wie Johannes die ganze reiche galiläische Wirkksamkeit

Jesu den Thatfachen nach bis auf wenige Ausnahmen übergeht, so giebt er auch durchaus kein anschauliches Bild des gewohnheits- und berufsmäßigen Verfahrens Jesu mit den Menschen; wir sehen nicht, wie er im Besonderen auf das sittliche Leben wirkte, wie er seine Hörer und Schüler in das gläubige Leben, die Wege und Uebungen geistlicher Zucht einführte und zum Gebete anleitete. Es fehlt hier, so zu sagen, der Reichthum des gemeinen wirklichen Lebens im Evangelium. Auch in der Auseinandersetzung mit den feindlichen Volksmächten tritt der Streit über bestimmte Fragen zurück, der Zusammenstoß betrifft vielmehr überall gern die höchsten Grundsätze und Fragen, ohne daß hierzu von unten aufgebaut ist. Dasselbe ist mit dem Glauben an seine Person und seinen Beruf der Fall, es fehlt die stufenweise Einleitung in denselben, jene geistige Führung, auf welcher er von selbst reisen mußte. So hat allerdings das johanneische Bild für sich ein verschwommenes und fast nebliges Gepräge; es ist wie ein Mittelpunkt ohne deutlich gezeichneten Umkreis, eine Erscheinung von größter Erhabenheit, aber ohne klare Vermittelung, die Darlegung eines Innerlichen ohne die Züge der Bethätigung, welche von ihm ausgehen müssen. Daher denn auch Jesus überall im höchsten Pathos spricht, und sein Auftreten jenen Charakter der Natürlichkeit vermissen läßt, welcher das synoptische Bild bei allen seinen Mängeln auszeichnet. Gerade darum verlangt eben auch das johanneische Bild eine Ergänzung, wie das letztere sie bietet.

Ist diese allgemeine Auffassung richtig, so muß sie sich durch eine Zergliederung der beiderseitigen Darstellung im Einzelnen bestätigen. Es muß sich insbesondere zeigen, daß der Entwicklungsgang im Leben Jesu erst durch diese wechselseitige Ergänzung in ein genügendes Licht tritt. Wie ich mir dies vorstelle, sei mir gestattet, in einigen Andeutungen zu zeigen, für welche ich von synoptischer Seite, und zwar von der Stellung Jesu zum Geseze, vom Begriffe des göttlichen Reiches und der messianischen Selbstausgabe Jesu bei den Synoptikern, ausgehen werde.

Die Stellung, welche Jesus nach den synoptischen Evangelien dem Geseze gegenüber eingenommen hat, ist ein schwieriger, noch lange nicht erschöpfter Gegenstand. Kein Zweifel kann

darüber sein, daß er selbst für seine Person sich dem Gesetze unterwarf. Dies ist in der apostolischen Erinnerung eine ganz feststehende Thatsache, bestätigt von dem Apostel, der leicht, wo es möglich gewesen, für eine andere Auffassung Raum haben konnte, vgl. Gal. 4, 4. So hat er auch nach den Synoptikern das Fest besucht und das Passah gegessen. Die Zeugen, welche das Synedrium gegen ihn zusammensuchte, waren nicht im Stande, seinem offen daliegenden Leben zum Troke ihm eine Verletzung des Gesetzes nachzusagen. Züge wie die Tempelreinigung zeigen zwar den Geist eines prophetischen Verfahrens, aber zugleich den Eifer für die Reinhaltung des gesetzlichen Heiligthums. Bei der Einforderung der Tempelsteuer spricht er seine Erhabenheit über diese Ordnung aus, aber nicht um einen thatsächlichen Gebrauch davon zu machen, sondern im ausdrücklichen Verzicht hierauf. Mit dieser ganzen Haltung hängt dann zusammen, daß er seine Wirksamkeit auf das Volk Israel beschränkt. Nur besondere Umstände können ihn, wie bei dem Hekatonarchen und dem kanaanäischen Weibe, bewegen, eine Ausnahme hiervon zu machen, die aber sehr bestimmt als solche dargestellt ist. Auch seine Apostel weist er wenigstens zu Anfang an, in dieser Beschränkung seinen Beruf ihrerseits zu theilen und fortzusetzen, sogar Samarien verbietet er ihnen ausdrücklich, und nur in einigen Spuren bei Lukas zeigt er sich diesem Stamme näher geneigt. Sind dies Bestätigungen seiner Unterwerfung unter das Gesetz, so sind andererseits die Anfechtungen, in welche er über die Sabbathfeier und das Händewaschen vor der Mahlzeit gerieth, keine Abweichungen von der Regel. Denn nach seinen eigenen Erläuterungen steht er dabei innerhalb des Gesetzes, ja er spricht für dasselbe im Gegensatz der Schulauslegung und der zusehenden Ueberlieferung.

Aber mit dieser praktischen Unterwerfung ist über seine Gesamtstellung zum Gesetze noch nicht entschieden; in seinen Reden ist Manches enthalten, wonach diese nicht so einfach erscheint. Gerade bei dem Streite über das Händewaschen hat er über die wahre Reinheit doch Aussprüche gethan, Matth. 15, 17 ff., welche zwar zunächst nur den Vorzug der sittlichen Reinheit vor der äußerlichen hervorzuheben scheinen, in ihrer kategorischen und principiellen Fassung aber doch geradezu den ganzen Werth der letzteren, mithin einen großen und wesentlichen Theil des

Gesetzes in Frage stellen. In der Rede über den neuen Wein und die alten Schläuche, Matth. 9, 17. Par., scheint er deutlich genug auch das Ende der bestehenden Formen der gesetzlichen Ordnung zu verkündigen. Er selbst erklärt sich für den Herrn des Sabbath's, Matth. 12, 8. Er hat aber auch ausdrücklich eine Zeitgrenze gesetzt, bis auf welche hin Gesetz und Propheten gelten, nämlich das Auftreten des Täufers, Matth. 11., vgl. Luk. 16. In der Rede über die Ehescheidung spricht er, Matth. 19, 8 ff., von Anordnungen des Gesetzes als von vorübergehenden Maßregeln, welche Moses getroffen. Auch in der Bergpredigt ist Viehreres enthalten, was die gleiche Ansicht beurfundet, während auf der anderen Seite gerade hier zugleich der stärkste Ausspruch über die unverbrüchliche fortbauernde Gültigkeit des Gesetzes gegeben ist, Matth. 5, 18., und so die ganze Zweiseitigkeit seiner Lehre an den Tag tritt. Eben dies mag uns auch beweisen, daß wir es hier nicht bloß mit einer Schwierigkeit zu thun haben, welche in der Zusammensetzung der Evangelien aus verschiedenen Bestandtheilen und sonach in der verschiedenen Auffassung der Urheber derselben ihren Grund hätte, sondern in der Geschichte selbst, das heißt in dem eigenen Verhalten Jesu. Die beiden Aufstellungen, um welche es sich handelt, sind innerlich in einander versflochten. Was aber die Merkmale für eine ganz freie und ungebundene Stellung Jesu zum Gesetze betrifft, so dürfen wir zu denselben auch noch die Wahrnehmung fügen, daß er doch nirgends auf dasselbe als solches und als den Weg der Gerechtigkeit hinweist, wenn er auch die thatsächliche Gesetzesgerechtigkeit der *δικαιοι* (Matth. 5, 45. 9, 13. 2c., vgl. Matth. 6, 1.) ohne Schmälerung anzuerkennen scheint, daß er ferner insbesondere nirgend einen Werth auf das Opfer ¹⁾ zu legen scheint.

Man macht sich die Erklärung dieses Verhältnisses doch zu leicht, wenn man sich, etwa nach seinen Antworten an den reichen Jüngling, Matth. 19., oder den *πομπός*, Matth. 22, 35., vgl. Luk. 10, 25., vorstellt, er habe den moralischen Theil des Gesetzes allein festgehalten und darauf beziehe sich die Anerkennung

¹⁾ Das Opfer, welches der geheilte Aussätzige zu bringen hat, Matth. 8, 4., ist in einem anderen Sinne anempfohlen.

desselben, neben der Gleichgültigkeit gegen das Uebrige; ebenso wenn man meint, sein Verfahren erkläre sich ganz daraus, daß er als Reformator ein allmähliches Umbilden beabsichtigt habe, vgl. Matth. 9, 17 ff. und 13, 52., auch Mark. 4, 26 ff., indem er in die gegebene Form das neue Element gelegt, bis dieses dieselbe durch seine unwiderstehliche Triebkraft von selbst gebrochen haben werde. Bei der letzteren Auffassung erklärt sich allerdings Vieles. Eine solche Stellung war außerordentlich erleichtert dadurch, daß er es zunächst für gewöhnlich in seiner reformirenden Thätigkeit gar nicht mit dem Gesetze selbst, sondern mit den Zusätzen der Schule zu thun hatte, und in der Bestreitung dieser die Frage über das Gesetz selbst im Hintergrunde bleiben konnte. Sodann war der Weg derselben gebahnt, wenn er das prophetische Wort in den Vordergrund stellte, wie in der Anwendung des Wortes bei Hosea über die Opfer, oder das prophetische Element des Gesetzes selbst, wie in der Hervorhebung der höchsten Gebote der Gottes- und Nächstenliebe, oder doch die im Princip anerkannte höhere Auslegung der Gesetzesbücher, wie gegenüber der Frage über die Leviratshehe.

Allein die Spitzen seiner auseinandergehenden Aussprüche sind doch mit dieser Erklärung allein noch nicht begriffen, sie gehen über die Grenzlinie eines solchen Verhaltens hinaus. Ganz besonders ist dies der Fall mit denjenigen Worten, in welchen die unantastbare Fortdauer des Gesetzes verkündigt ist. Zwar wenn Matth. 24, 20. der Sabbath als heilige Ordnung, welche für die Seinen bei der letzten Katastrophe noch gilt, behauptet zu sein scheint, so wäre dies jedenfalls in solcher Vereinzelung und dunkelen Kürze des Ausspruches ein untergeordnetes Moment; der ganze Zusammenhang führt aber überdies darauf, daß es sich nur um ein äußeres Hinderniß handelt. Aber in seiner ganzen Schwere müssen wir den Ausspruch der Bergpredigt, Matth. 5, 17—19., erwägen. Was im Gesetze steht und von den Propheten ausgesprochen ist, davon will er nichts auflösen, sondern es vielmehr nur zur rechten Erfüllung bringen; durch die Zusammenstellung von Gesetz und Propheten sind eben nur die heiligen Schriften als Ganzes bezeichnet. Daß es sich aber dabei um die in denselben enthaltenen Gebote oder um den Gesetzesinhalt der ganzen Schrift handelt, beweist die ganze folgende Ausführ-

rung; damit ist auch der einfache Sinn des *πληροῦν* gegeben. Er bestätigt (18.), daß das Gesetz fortbestehen soll bis zum Ende der Welt. Ist auch die Schärfe dieser Erklärung (18. 19.) nicht streng dem Buchstaben nach zu pressen, so bleibt sie doch der Thesis nach unzweifelhaft. Wenn er sofort die pharisäische Gesetzesgerechtigkeit für ungenügend erklärt (20.), so hat dies nicht den besonderen Sinn, daß er an die Stelle der buchstäblichen Gesetzeserfüllung die geistige und sittliche Auffassung setzen will, sondern die pharisäische Gerechtigkeit war unzureichend, weil sie überhaupt nicht erfüllten, was das Gesetz befahl, und demselben nach allen Richtungen, im Verständnisse wie in der Anwendung, nicht genügten. Man kann daher nicht folgern, Jesus habe bei jenem Ausspruch nur das prophetisch fortgebildete Gesetz im Sinne gehabt, den rituellen Theil desselben aber ausgeschlossen, oder doch von demselben abgesehen. Und die kleinsten Gebote sind nicht in ironischem Sinne die in der That wesentlichsten, nur von den Pharisäern so herabgesetzten sittlichen Vorschriften; diese Seite ihres verkehrten Thuns ist hier nirgends besonders hervorgehoben. Es ist aber entscheidend, daß er gerade im nächsten Verlaufe dieser Rede von den bestehenden rituellen Einrichtungen (5, 23., vgl. 22. und 35.) und Gewohnheiten (6, 17.) als ohne Frage für die, welche seine Predigt annehmen, fortdauernden spricht; also hat er auch sicherlich von dieser Seite des Gesetzes nicht abgesehen, sondern es bleibt dabei, daß er dasselbe bis zum Ende der Dinge in seinem ganzen Umfange fortbauern läßt. Und dem widersprechen auch seine eigenen Vorschriften nicht, welche er im weiteren Verlaufe giebt. In den Beispielen, in welchen er gegen die Behandlung des Gesetzes in der Schule kämpft, handelt es sich nur darum, daß man nicht bei dem Buchstaben des Gebotes stehen bleiben darf, daß man ferner nicht durch einseitige Deutung, falsche Anwendung und verkehrte Zusätze ein unwahres Gebäude nach eigenem Sinne darauf gründen darf. Das Gesetz selbst bleibt dabei auch in seinem Buchstaben unverletzt stehen, und dies um so mehr, als er selbst, wo er seine innersten Grundsätze enthüllt, kein neues höheres Gesetz giebt, sondern ein sittliches Ideal aufstellt, das mit dem Bestehen der gesetzlichen Ordnung ganz gut zu vereinigen ist, so sehr es über dieselbe hinausführt. Und wenn in Verfolgung dieses höchsten Gesichtes-

punktes auch die bestehende Ordnung zu einem Bilde höherer Dinge dienen muß (5, 22 ff.), so bleibt sie deswegen für das Leben nicht weniger bestehen.

Diese Erklärung aber läßt sich mit den späteren Aussprüchen nicht unmittelbar vereinigen. Zwar wenn er sich als des Menschen Sohn den Herrn des Sabbaths nennt, so ist dies kein Widerspruch. Er konnte sich seines höheren Rechtes bewußt sein und dennoch dabei bleiben, daß die Ordnung festzuhalten sei. Aber die Erklärung über die Gleichgültigkeit der Speisen für die Reinheit des Menschen, Matth. 15, 17., ist nicht damit zu vereinigen; denn hier handelt es sich nicht von seinem höheren Rechte, sondern von einer thatsächlichen Anwendung. Ganz dasselbe ist der Fall mit der Erklärung über die mosaische Bestimmung hinsichtlich der Ehescheidung, Matth. 19, 8 ff. Hier ist überall schon der Standpunkt, von welchem aus zuletzt der Taufbefehl an die Stelle der Beschneidung treten konnte.

Da nun das Evangelium diese Aussprüche in spätere Zeiten verlegt, als die Bergpredigt, so haben wir alle Ursache zu vermuthen, daß hier ein Unterschied der Zeiten, eine Veränderung durch den Fortschritt in der Entwicklung der Dinge stattgefunden hat. Und vielleicht ist uns der Uebergang angedeutet in jener scharfen Hervorhebung der Grenze der beiden Zeiten, welche sich in der Rede über den Täufer, Matth. 11, 13., vgl. 11. und Luk. 16, 16., findet und ganz wie die feierliche Feststellung einer jetzt erst neu verkündeten Wahrheit erscheint. Hiernach hätte Jesus erst von einer bestimmten Zeit an in seiner Lehre mit der künftigen Fortdauer des Gesetzes gebrochen, wobei immerhin die Weisheit eines von innen nach außen wirkenden reformatorischen Verhaltens auch fernerhin das Verfahren im Einzelnen bestimmen konnte. Es bleibt uns freilich dabei der nähere Verlauf mit den Beweggründen der veränderten Stellung noch unerklärt. Wir können nur von den Spizen der Thatsachen aus darauf zurückschließen. Indessen giebt vielleicht der Begriff des göttlichen Reiches, wenn wir dessen Gestaltung bei ihm verfolgen, einigen Aufschluß.

Es kann nicht die Rede davon sein, den Begriff des Reiches hier nach allen Seiten, welche er in den Evangelien darbietet, zu betrachten. Wir haben vornehmlich nur das in's Auge zu

fassen, in welchem Sinne Jesus das Reich angekündigt hat, oder, was dasselbe ist, wie wir uns nach seiner Verkündigung die Ankunft desselben vorstellen müssen. Im Uebrigen dürfen wir auch davon ausgehen, daß Jesus die Sache selbst nicht als etwas Neues aufstellt, sondern als eine bekannte in der Erwartung des Volkes voraussetzt. Darum eben finden wir wohl weniger Erläuterung des Begriffes selbst in seinem Munde, als wir vielleicht suchten; die evangelische Geschichte selbst aber zeigt uns, daß es damals eben die Frommen im Volke waren, welche auf das Reich warteten. In den Kreis solcher Israeliten führt uns die Vorgeschichte des Lukas ein. Ein Mann dieser Art war Joseph von Arimathia, Mark. 15, 43., Luk. 23, 51., und das Volk hat seine Erwartung laut verkündet beim Einzuge Jesu in Jerusalem, Mark. 11, 10. Aber auch außerhalb des Neuen Testaments ist uns die weit vorgeschrittene Entwicklung dieses Reiches sattham bezeugt ¹⁾).

Was nun den Gebrauch Jesu betrifft, so wäre es zunächst von großem Belange, wenn wir im Stande wären, zu sagen, ob er das Reich das Reich Gottes zu nennen pflegte, wie dies nach Markus und Lukas erscheint, oder das Himmelreich nach Matthäus. Es ist dies kein Wechsel, der sich aus verschiedenen Beziehungen des Inhaltes erklären läßt. Die Bezeichnung wechselt in den Parallelen. Zwar in einigen Stellen des Matthäus, in welchen der regelmäßige Gebrauch dieses Evangelisten verlassen ist und Jesus auch bei ihm sich der Bezeichnung βασιλεία τοῦ Θεοῦ bedient, 6, 33. 12, 28. 19, 24. 21, 31., könnte man diese Abweichung sich dadurch zu erklären versucht fühlen, daß das Reich hier nicht im engeren Sinne als das der messianischen Zukunft, sondern in einem idealeren und allgemeineren Begriffe gemeint sei, ebenso in der Parabel 21, 43. umgekehrt daraus, daß es nach seiner historischen Dekonomie gedacht sei. Aber nach diesem Kanon müßte dann eine Reihe von anderen Stellen, wie Matth. 13, 52. 18, 3. 23. 19, 12. 14., besonders 19, 23. 23, 14. 2c., ebenso die Bezeichnung der βασιλεία τοῦ Θεοῦ aufweisen. Indem wir sofort keine andere Erklärung des Wechsels aus dem Inhalte geben könnten, so bleibt uns nur übrig, eine Verschieden-

¹⁾ Vgl. Dillmann, Henoch, S. XXI ff.

heit der Quellen selbst je nach der Neigung ihrer Urheber festzuhalten, wobei wir in Betreff des Matthäus hier im Anstand lassen können, ob bei ihm zweierlei Quellen zusammengefloßen sind, oder ob sich nur die Macht einer gewissen Tradition einzelner Sprüche an den Abweichungen von der Regel zeigt, die wir bei ihm finden (vgl. besonders Matth. 19, 23 f.), während der Gebrauch der beiden anderen Evangelien ein durchgängiger ist. So weit wir hieraus auf Jesus selbst zurückschließen können, ist das Wahrscheinlichste, daß er sich beider Bezeichnungen bediente. Ob dies in verschiedenen Lebensabschnitten verschieden gewesen sei, bleibt dahin gestellt.

Wenn wir aber seine Predigt selbst beobachten, so kann bei den Anfängen derselben kaum ein Zweifel sein, daß sie das Reich als messianisches Reich der Vollendung zum Ausgang nahm, und zwar eben als ein himmlisches Reich, im Gegensatz des diesseitigen irdischen Lebens, nach dem Eingange der Bergpredigt. Denn der Besitz der *γῆ* Matth. 5, 4. ist wohl nach Matth. 19, 28. zu deuten, daß aber hier die biblische Auslegung geboten ist, liegt auf der Hand. Und an diesem Begriffe vom Wesen des zukünftigen Reiches ändert auch die Einkleidung der Erwartung Matth. 26, 29., Luk. 22, 16—18. nichts gegenüber der durchgängigen Verknüpfung desselben gerade in diesen späteren Zeiten mit der Erwartung des ewigen Lebens, vgl. Matth. 25, 46.

Aber der Begriff des zukünftigen messianischen Vollendungsreiches ist nicht der einzige, welchen Jesus mit dem Namen verbindet, sondern es zeigt sich auch schon auf einen flüchtigen Blick, daß die von ihm ausgesprochenen Erwartungen sehr mannichfaltiger Art sind. Man sagt daher gern, er habe den umfassendsten Begriff des Reiches aufgestellt, dasselbe sei das Eine-mal nach seinem allgemeinen Wesen, ganz abgesehen von der Art seiner Verwirklichung, verstanden, sodann in der letzteren durch alle Stufen derselben, als Vorbereitungsanstalt im alten Bunde, als geoffenbart und doch noch verborgen in der Gegenwart des neuen und endlich als sich vollendend in seiner herrlichen Zukunft. So entsteht jenes weitläufige Schema für diesen Begriff, mit welchem sich die biblische Theologie zu tragen pflegt. Es ist nun vor Allem festzustellen, daß der sogenannte allgemeine Begriff des Reiches nach seinem Wesen, unangesehen die Gestalt

seines Daseins, sich wenigstens im synoptischen Gebiete nicht findet. Höchstens könnte man ihn in Joh. 19, 37. erblicken. Dagegen ist z. B. in Matth. 6, 33. gerade vom Trachten nach den himmlischen Gütern die Rede. In Matth. 25, 34., vgl. 13, 44—46., ebenso von einem Gute, welches zwar unabhängig von der Weltentwicklung besteht, aber nur, sofern Gott dasselbe in einem bestimmten Dasein vorausbereitet hat, und Luk. 17, 21. handelt ebenfalls nur von einem Dasein desselben, nämlich dem in der Gegenwart. Was sodann die einzelnen Verwirklichungsstufen betrifft, so verschwindet die der Vorbereitung bei näherer Betrachtung beinahe ganz; denn es ist sehr wahrscheinlich, daß in Matth. 21, 43. und 8, 12. von einem Besitze des Reiches durch das erwählte Volk nur insofern die Rede ist, als dasselbe im Besitze seiner Verheißung stand. Sehen wir daher ab von den vielerlei Aussprüchen, in welchen sich die besondere Natur des Reiches nicht sicher erkennen läßt, weil sie von allgemeinen subjectiven Beziehungen zu demselben handeln, vom Eingange in dasselbe, Verpflichtungen dafür, wie Matth. 5, 19. (6, 33., Luk. 12, 31.), Matth. 16, 19. 18, 1—4. Par., 19, 12. 14. Par. 23 f. Par., 21, 31., Mark. 9, 47. (doch vgl. Matth. 5, 29 f.), Mark. 12, 34., so stehen den Reden, in welchen unzweifelhaft von einem künftigen Reiche die Rede ist, nur solche andere gegenüber, in welchen allerdings das Reich als ein gegenwärtig schon eingetretenes bezeichnet wird. So steht es unzweifelhaft vor uns, wenn wir jene große Verkündigung über dasselbe in den Gleichnissen Matth. C. 13. Par. ansehen, so auch in der Erklärung, die Jesus Matth. 12, 28. denen, die ihn des Bundes mit Beelzebub beschuldigt hatten, giebt, sowie in der Antwort Luk. 17, 21. auf die Frage, wann es komme.

Wie haben wir uns nun das Verhältniß dieser doppelten Verkündigung zu denken? Es ist nicht wohl anzunehmen, daß Jesus hin und her wechselnd bald vom Reiche im einen, bald im anderen Sinne gesprochen habe. Denn es handelt sich nicht um die theoretische allseitige Entwicklung eines Begriffes, sondern es handelt sich um den Schwerpunkt seiner praktischen Verkündigung und um die Frage, wohin die Verufenen ihr ganzes Augenmerk zu richten hatten. Vielleicht aber, kann man annehmen, hatte er eben hierbei eine praktische Absicht. Er wollte

den Begriff umbiegen und das Volk durch seine Verkündigung von der Zukunftserwartung auf die Erkenntniß des Reiches in seiner idealen Wahrheit und geistigen Gegenwart hinführen, indem er dabei pädagogisch zu Werke ging und, statt mit den vorhandenen Vorstellungen zu brechen, dieselben nur allmählich umbildete. Hierbei mußte nur auffallend sein, daß gerade in seiner letzteren Zeit die Zukunftsverkündigung wieder so stark in den Vordergrund tritt. Anzunehmen, daß die Züge seines Verfahrens sich nur in der Ueberslieferung verwischt haben, wäre doch nur in dem Falle gerechtfertigt, wenn wir in der That in ihrer Darstellung keinerlei geschichtlichen Entwicklungsgang mehr zu erkennen vermöchten.

Wir haben uns daher zu fragen, ob nicht Klarheit in das Bild kommt, wenn wir es wagen, die Spuren einer Entwicklung in ihm selbst aufzusuchen. Jesus hat von der Zukunft des Himmelreiches gesagt, daß ihm die Zeit desselben verborgen sei, Mark. 13, 32. Wie, wenn dies nicht bloß von der Eintrittszeit gälte, sondern auch von der Frage über die Zukunft des Reiches überhaupt, sofern sie den ganzen Charakter dieses Reiches mit betrifft, so daß eben hier ein Fortschritt der Entwicklung seines eigenen Bewußtseins erkennbar wäre? Wo sollte sich diese Entwicklung überhaupt wahrnehmen lassen, sobald wir Ernst damit machen wollen, wenn nicht gegenüber von diesem Schwerpunkte seines Berufes, welcher nichts Anderes ist, als das *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας*?

Wenn die Evangelien ein auch nur im Allgemeinen treues Bild seiner Predigt geben, so hat er von dem Reiche als dem zukünftigen und himmlischen theils gegen das Ende seines Lebens gegen die Seinigen geredet, theils zu Anfang seines Auftretens gegen alles Volk. Alle die Worte aber, in welchen wir die Anschauung von der geistigen Gegenwart des Reiches wahrnehmen, fallen in einen Zeitabschnitt, der die Mitte zwischen diesen beiden hält.

Das Himmelreich der Herrlichkeit hat er den Seinigen zuletzt mächtig verkündigt, wenn er ihnen von seinem Leiden und seinem herrlichen Wiederkommen weissagte, so Matth. 16, 28.; Mark. 9, 1., Luk. 9, 27. 31. So sollte es nach seinen Worten das jetzt lebende Geschlecht wenigstens noch zum Theile

sehen (vgl. auch Matth. 24, 34.). Aus der an ihn gerichteten Frage Matth. 20, 21. (vgl. Luk. 14, 15. und Luk. 23, 42.) sehen wir, wie er die Seinigen in dieser letzten Zeit mit solcher Erwartung erfüllt hat. Je näher sie Jerusalem kamen, je weiter seine Lebens- und Leidensentwicklung fortschritt, desto näher fühlte er sich selbst dieser Erwartung, Luk. 19, 11., desto freudiger sprach er mit ihnen über ihr gemeinsames künftiges Loos nach derselben, Luk. 22, 30., Matth. 26, 29. Par., er bekräftigt sie vor seinen Richtern, Matth. 26, 64. Er selbst wird kommen, als Weltrichter, Matth. 25, 34., um dieses Reich zu bringen. Die Predigt von diesem Reiche ist das *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας*, welches nach Matth. 24, 14. vor seinem wirklichen Eintritte noch zu allen Völkern gelangen soll. Besonders aber ist es die große Reihe von Gleichnissen aus der letzten Zeit, in welchen er sich durchgängig mit dieser Erwartung beschäftigt. Dahin gehört das Gleichniß vom Hochzeitmahle des Königssohnes, Matth. 22, 1—14., aber auch das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge, Matth. 20, 1—16., da der nächste Sinn desselben ohne Zweifel auf die verschiedenen Berufszeiten des lebenden Geschlechtes geht (man denke an die Ansprüche, die sich eben damals unter den Aposteln erhoben), ferner das Gleichniß von den Jungfrauen, Matth. 25, und von den Pfunden in seiner mehrfachen Ausgestaltung, sowie von dem Knecht, der über das Haus gesetzt ist. Dahin gehört wohl auch das Gleichniß Matth. 18, 23 ff., sofern auch sein Abschen auf die nahende Vergeltung gerichtet ist.

Aber ebenso finden wir seinen Blick ganz auf diese Zukunft gerichtet in der Predigt der ersten Zeiten. Seine erste Verkündigung war, daß das Reich nahe sei, gleichsam vor der Thüre stehe, Matth. 4, 17. Par. So klingt dieselbe noch in seinen ersten Aufträgen an seine Jünger nach, Matth. 10, 7., vgl. Luk. 9, 2. 10, 9 f. (auch 9, 60. 62.). Um dieser Botschaft willen heißt schon hier zu Anfang seine Predigt das *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας*, Matth. 4, 23. 9, 35., vgl. Luk. 4, 43. 8, 1. 9, 11. (oder der *λόγος τῆς βασιλείας*, Matth. 13, 19.). Und wie er eben dieses zukünftige Reich dem Volke anbot und schilderte, das zeigt die Bergpredigt in einer Weise, welche uns wenig zu fragen übrig läßt. Die Bergpredigt ist keine Rede an einen ge-

geschlossenem Jüngerkreis. Sie sagt nichts von den neuen Lebensverhältnissen eines solchen, sie giebt keine Vorschriften für das pflichtmäßige Verhalten darin. Diejenigen, welche sein Wort annehmen, werden in der Ordnung des alten Bundes fortleben (s. ob.), sie werden sich dadurch nur besser von den Heiden und ihren Genossen unterscheiden (5, 47. 6, 7. 32.). An die Hörer ergeht allerdings jetzt eine große Verufung, aber nicht, um ihnen ein neues Amt aufzutragen, sondern nur, um sie zu ermahnen zu einer kräftigen und lauterer Ausübung der guten Werke, welche ein unwiderstehliches Zeugniß für ihren Gott werden soll (5, 16.)¹⁾. So wird denn auch in den Seligpreisungen zu Anfang das Reich den Frommen im Volke angeboten, welche zwar zur rechten Gesinnung dadurch aufgefordert werden, bei welchen aber auch die erforderlichen Eigenschaften schon vorausgesetzt werden können. Ihnen wird gesagt, was sie im Reiche Gottes zu erwarten haben, es wird die Natur dieses Reiches ihnen in den einzelnen Seligpreisungen entwickelt. In der ersten Hälfte derselben ist dies durchaus das Widerspiel der Zustände ihres jetzigen Lebens, eine himmlische Herrlichkeit statt der irdischen Niedrigkeit; in der zweiten Hälfte ist es der ihren Tugenden entsprechende Lohn der Vollenbung, demnach abermals himmlisches Wesen statt der irdischen Anfänge. Und in diesem Charakter stimmt auch die Parallele des Lukas ganz mit der Bergpredigt bei Matthäus überein. Die letztere aber fährt weiterhin fort mit der Ermahnung, himmlische Schätze zu sammeln, 6, 20., nach welcher auch das Trachten nach dem Reiche Gottes, 6, 33., zu erklären sein wird. Sie redet von einer Pforte und einem Wege, der zum Leben führt, der *ζωή* 7, 14. Und wenn von Anfang an der Hinblick auf das Gericht in die Verkündigung des Reiches verwoben ist (vgl. Matth. 5, 25 f. 30.), so bricht der drohende Vorhalt desselben gegen den Schluß überwältigend durch. Auch dies ist ein Zeichen, wie das Reich zu denken ist. Es beweist, daß er darauf ausgeht, die tauglichen Glieder für den Eintritt in dasselbe bei seiner nahen Zukunft zu sammeln und zu vollbereiten. Im gleichen Sinne bezeichnet er dann Matth. 9, 37 f. die Zeit als die Zeit

¹⁾ Die Stelle Matth. 7, 21—23. gehört wohl kaum ursprünglich in diesen Zusammenhang.

der nahen Ernte, für welche es der Schnitter bedarf, oder er erblickt, da er einen gläubigen Heiden gefunden hat, denselben alsbald im Geiste mit Manchen seines Gleichen in der Seligkeit des Reiches, deren sich die Erstberufenen verlustig machen, Matth. 8, 11. Auch das Gebet, das er wohl in früher Zeit seine Jünger gelehrt hat (vgl. Luk. 11, 2.), enthält nach der Eingangsbitte, welche aber auch ihrem Inhalte nach der Eingang ist, als die große voranstehende Bitte den Wunsch, daß das Reich bald herbeikommen möge¹⁾. Dies stimmt auch ganz mit dem übrigen Inhalte des Gebetes; denn es ist das Gebet des Berufenen, welcher sich unaufhaltsam vorwärts getrieben sieht, in der Hoffnung der Erlösung lebt und jetzt sich nur als flüchtigen Wanderer fühlt, der keine bleibende Stätte und darum auch keine Sorge über den gegenwärtigen Tag hinaus hat.

Halten wir das Bild fest, das sich uns hiernach von der Reichsbotschaft Jesu in der ersten Zeit ergiebt, so sehen wir, wie nahe er in derselben der vorangegangenen Predigt des Täufers stand. Wie dieser warnt er vor dem eilenden Gericht und ruft zur Umkehr, um Antheil am nahen Reiche zu haben. Je näher er diese großen Ereignisse verkündete, desto leichter konnte er gleichzeitig das Fortbestehen des Gesetzes bis dahin verkünden, während dies anders werden mußte, sobald er eine längere Wirksamkeit des Evangeliums auf Erden voraussagte. Das Gesetz sollte danach fortbauern, bis das Reich kommt, welches es von selbst aufheben wird. Und diejenigen, welche sich auf das Reich vorbereiteten, hatten es zu halten als Beweis ihrer Treue gegen die göttliche Ordnung, worin nicht liegt, daß es im Sinne Jesu Heilmittel gewesen wäre. Sobald aber die Ankunft des himmlischen Reiches selbst in die Ferne gerückt wurde, fiel auch diese Art von Fortdauer des Gesetzes von selbst weg. Im neuen Reiche Gottes auf Erden konnte es eben deswegen nicht bleiben, weil es nicht mehr der Weg des Heiles sein konnte, weil vielmehr die Herrschaft Jesu selbst in's Leben getreten war. Wie er sich nun aber hier gedacht, daß das Reich komme, vermögen

¹⁾ Uebrigens beweist dies allerdings, daß hier schon eine Veränderung eingetreten ist. In der Bitte selbst liegt, daß die Erwartung der Vollendung eine fernere, unbestimmtere geworden ist.

wir nicht näher zu erkennen. Nur das steht fest, daß er es nicht als unabhängig von seiner eigenen Person ansah. Wäre er sich seiner eigenen messianischen Stellung nicht von Anfang an bewußt gewesen, so hätte sein ganzes Auftreten nicht dieses von dem des Täufers wesentlich verschiedene Gepräge haben können, dessen eigenthümlicher und zwar von sehr früher Zeit herrührender Eindruck eine der sichersten Thatsachen der evangelischen Geschichte ist. Aber davon, daß er von Anfang an sein Leiden und Sterben so bestimmt vorausgesagt hätte, um von der Errichtung seines Reiches bei seiner Wiederkunft zu reden, haben wir keine Beweise. Im Gegentheile läßt es die spätere Entwicklung anders vermuthen. Und darum fehlt uns hier das Mittelglied für seine Zukunftsaussicht.

Aber indem nun sein Sammlungs- und Bekehrungswerk vorwärtsschritt, und sich allmählich ein festerer Kreis um ihn bildete, mußte eben auch diese gegenwärtige Gestaltung, die im Gefolge seiner Predigt lag, immer mehr eine große, eine selbständige Bedeutung gewinnen, nicht nur für Andere, sondern auch für ihn, als ein Zeugniß des Vaters. Als Johannes, der eine rasche und großartige Herbeiführung des Reiches durch ihn erwartet hatte, zu ihm schickt mit der bedenklichen Frage Matth. 11, 2., erwidert er ihm ganz sicher in seinem vollen messianischen Selbstbewußtsein. Dies stand ihm längst fest; aber da er nun aus Anlaß dieser Sendung weiter über den Täufer und über sich selbst redet, spricht er zugleich eine Auffassung der Lage der Sachen aus, welche doch eben in diesem Augenblicke, bei der Rückschau, zu welcher er veranlaßt ist, in ihm zur Reife gekommen zu sein scheint. Auch des Täufers Zeit ist vorüber, und sie ist die Grenzmarke der ganzen großen göttlichen Ordnung der Vorzeit (11, 11—13.). Mit ihrem Ende ist die neue Zeit angebrochen. Ist dies bloß die Zeit einer erhöhten, gespannten Erwartung des Reiches? Vielmehr, wie die großen Wunderthaten (5.), an welchen der Täufer seine Ueberzeugung über Jesum stärken soll, Wahrheit und Leben sind, so liegt es vor Augen, daß eben auch das Reich schon nicht mehr bloß in der Zukunft steht. Es wird seither mit Gewalt genommen (12.), mit unwiderstehlicher Macht wird an ihm gearbeitet, ja so stark ist die Bewegung, daß auch schon unreine Elemente eindringen

und sich ihrer bemächtigen¹⁾). In diesem stürmischen Wogen der Zeit fühlt er selbst die Kraft und das Recht, vorwärts zu gehen und den Tag, der angebrochen ist, als die Gegenwart des Reiches zu verkünden, wenn gleich demselben noch seine herrliche Vollendung bevorsteht. So haben wir hier ganz die Geburtsstunde einer großen Wendung in seinem Leben vor uns. Das Reich ist da, wenn gleich in äußerlich geringen, geistig verborgenen Anfängen. Es ist dieselbe Zeit, in der er dem Vater dankt für seinen Rathschluß, dasselbe den Unmündigen zu offenbaren, Matth. 11, 27.

Wir sehen aber noch bei einer anderen Gelegenheit, wie er selbst sich das Recht zu dieser Verkündigung der Gegenwart des Reiches begründete. Auf den Vorwurf, daß er die Dämonen nur mit Hülfe der höchsten dämonischen Macht selbst austreibe, Matth. 12, 24., erwidert er mit der logischen Ueberführung, daß das Reich des Bösen nicht in dieser Weise mit sich selbst un-
einig gedacht werden könne, 25 ff. Par. Aber er setzt auch hinzu, daß durch die thatsächliche Ueberwältigung dieses Reiches vielmehr der schon geschehene Eintritt des göttlichen Reiches bewiesen sei, 29. Es ist dies eine neue Seite, welche an der Wirksamkeit dieses Reiches hervorgehoben wird; sie führt noch tiefer in die Natur desselben ein, als der Blick, der darauf in der Rede über den Täufer geworfen ist. Aber es ist damit zugleich ein neuer Beleg dafür gegeben, daß diese Gegenwart des Reiches, das sich nun so über die Zeit hereingekommen zeigt (ἐφ' ἡμᾶς), eine neue, gewordene Wahrheit ist, und wie dieselbe bei ihm vermittelt ist.

Wenn wir dieselbe hier so gleichsam werden und durch den Gang der Dinge in die Höhe getragen sehen, so ist sie zu einem ruhigen Besitze und freier Anschauung gediehen in jener Kette

¹⁾ Die Worte *βιασταὶ ἀρπάξουσιν αὐτήν* können nur tadelnd verstanden werden. Aber es ist nicht richtig, auch die erste Hälfte des Verses hiernach zu deuten. Dem Lichtbilde ist in ferniger Gedrungenheit das dunkle Gegenbild angeschlossen, das doch nur die große Wahrheit des ersteren mit beweisen hilft. Ganz dieselbe Art der schlagenden Gegenüberstellung finden wir in der gleichen Rede noch einmal V. 19. in den Worten: *καὶ ἐδικαίωσθ' ἡ κλ.* Den Haupt Sinn unseres Ausspruches aber bestätigt die erläuternde Fassung in Luk. 16, 16.

von Gleichnissen, welche im Matthäusevangelium gewiß mit richtiger Erkenntniß des Sachverhaltes zusammengestellt und als die eigentlichen Aufschlüsse über die *μυστήρια* des Reiches bezeichnet sind, Matth. 13, 11. Luk. 8, 10. Das waren sie ganz im besonderen Sinne, eben weil diese Erkenntniß des Reiches jetzt als eine neue, bis dahin verhüllt gewesene an's Licht getreten ist. Das Eigenthümliche der sämmtlichen hier vereinigten Gleichnisse über das Reich Gottes und eben daher auch das Band, welches sie zu Einer Idee vereinigt, ist, daß sie dieses Reich in der Breite seiner gegenwärtigen irdischen Entwicklung und in seinem Werden durch innere Vorgänge schildern, und daß sie zum Theil ausdrücklich darauf angelegt sind, wie die beiden von der doppelten Saat und das vom Reize, zu beweisen, daß diese gegenwärtige Wirklichkeit durch die Kämpfe, die Untreue und die unreinen Beimischungen innerhalb des Wirkungskreises des Evangeliums nicht aufgehoben ist. Im Hintergrunde steht zwar auch hier überall das Gericht und die durch dieses bedingte Vollendung des Reiches. Aber sie ist in die Ferne gerückt, um einer reichen diesseitigen Entwicklung Raum zu geben, und indem für diese die ganze dem Evangelium inwohnende und unwiderstehlich sich auswirkende Lebenskraft hervorgehoben ist, ist zugleich die Anschauung eines geordneten Wachsthums der Vollendung entgegen und eines friedlichen Ganges zur Größe gegeben. Wie schon diese eingehende Darlegung der Wahrheit eine weitere Stufe bezeichnet gegenüber von der ersten großartigen, aber noch wie im Kampfe ausgesprochenen Verkündung derselben, so zeigt hier Alles, daß die frühere spannende Erwartung naher großer Ausgänge verschwunden und statt dessen mit der hellen Mittags-höhe im Leben Jesu selbst die ruhig klare Gewißheit des großen Besitzes in der Gegenwart eingetreten ist. Und dies giebt noch mehr als die Lieblichkeit der Bilder diesen Reden den großen Zauber, den sie stets bewährt haben. Er kommt von dem Charakter des Friedens, welcher in diesen großartigen Anschauungen weht ¹⁾).

1) Was das Zeitverhältniß betrifft, so bemerke ich nur, daß mir die Stellung der Bergpredigt bei Matthäus in der Hauptsache richtig zu sein scheint. Ich vermuthe, daß sie bald nach jener Rückkehr nach Galiläa gesprochen ist,

Aber dieser Höhepunkt ist bald vorübergegangen. Das Wort Luk. 17, 21. erscheint fast nur wie ein verlorener Nachklang aus diesen Tagen. Mit dem Anwachsen der Anfeindung und der Gefahr kam die Zeit, in welcher Jesus begann, das Verhängniß seines Lebens, welches er früher nur in verlorenen Ahnungen einzelner Augenblicke ankündigt, unzweifelhaft vor sich zu sehen und so zu verkündigen. Damit war nicht wiederum zurückgenommen, daß das Reich eine Gegenwart hatte, aber je mehr die dunkle Seite derselben, der Druck, welcher noch auf dem Reiche in dieser Gestalt lastete, wieder in den Vordergrund trat, desto mehr mußte auch die Hoffnung der Vollendung wieder in die Nähe rücken, und darum ist jetzt in dieser letzten Zeit von dem Reiche wiederum fast nur in diesem Sinne die Rede; ja in dem Drange des Weges, welchen er gehen mußte, steigerte sich diese Erwartung für ihn selbst zu der Hoffnung der größten zeitlichen Nähe. Aber dennoch ist jetzt die Ankündigung des Reiches eine andere als zu Anfang seines Auftretens. Sie ist gesättigt durch die großen Erfahrungen der Zwischenzeit. Mit der Weissagung der Zukunft ist stets der Hinblick auf das, was schon besteht, verbunden, daher die Gleichnisse besonders die rechte Bereitschaft der Jünger in der Zeit ihres Alleinseins zum Gegenstand haben, vgl. Luk. 12, 32. Auf der anderen Seite ist mit der Voraussicht seines Todes auch die Vermittelung des Reiches durch sein Wiederkommen gegeben. Die großen Kämpfe, denen er entgegengeht und deren bange Voraussicht mit der Leidensweissagung Hand in Hand geht, vgl. Luk. 14, 25—33. 22, 36., finden ihre höchste Lösung durch die Erklärung, welche Luk. 19, 12—15. über die Nothwendigkeit seines Hinganges gegeben ist. Er muß hingehen, um sich sein Reich zu gewinnen, es müssen auf diesem Wege, der vor ihm liegt, auch die letzten verborgensten Feinde, von welchen die jetzige sichtbare Anfeindung ausgeht, überwunden werden. Und ist hierdurch dann das Reich

welche Johannes 4, 35. näher bestimmt. Die Sendung des Täufers darf wohl kurz vor seinen Tod, also wenigstens ein Jahr später gesetzt werden, die Gleichnisse in Matth. C. 13. aber nicht lange vor das durch die Speisung bezeichnete Passah. Zwischen die Bergpredigt und diese späteren Äußerungen fällt der größte Theil der erfolgreichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa:

erobert, so kehrt er zu den Seinigen zurück, um sie in dasselbe einzuführen.

Dürfen wir uns die Ansicht vom Reiche und die Verkündigung desselben bei Jesu in einer solchen Entwicklung begriffen vorstellen, so sind allerdings die Aussprüche, welche als Elemente seiner Lehre darüber gelten, nicht mehr ohne einen Faden des inneren Zusammenhangs lose durcheinander geworfen. Aber es ist nicht zu leugnen, daß uns in der synoptischen Darstellung nicht Alles gegeben ist, um diesen Proceß uns befriedigend vorstellen zu können. Die erste Zeit mußte uns in einem Hauptpunkte dunkel bleiben; auch in der Zeit der Anschauung des gegenwärtigen Reiches fehlt es uns an einer rechten Klarheit, wodurch diese Gegenwart in dem Gliede des Reiches bewirkt wird, und zugleich, wie dasselbe in sie hineingeboren wird. Vor Allem aber läßt sich der ganze Proceß nur dann vorstellen, wenn er an dem Selbstbewußtsein Jesu eine unter allen diesen Wandlungen seiner großen Predigt unerschütterliche Grundlage hat. Es ist daher zunächst noch zu fragen, was sich in dieser Rücksicht aus den synoptischen Evangelien ermitteln läßt.

Gerade dies, die messianische Selbstbezeugung Jesu, ist der Gegenstand, in Ansehung dessen das synoptische Bild am wenigsten in sich abgeschlossen und befriedigend ist. Es bietet die größte Schwierigkeit, zu erkennen, was Jesus über sich selbst ausgesagt und mit welchen näheren Bestimmungen er sich als den Messias zu erkennen gegeben, noch mehr, welches Selbstbewußtsein er in dieser Rücksicht besessen hat. Man darf nur an die schwankende Deutung des Begriffes des Menschensohnes auf der einen Seite und an die Seltenheit der Aussprüche, in welchen wir hier bei ihm dem Begriffe des Gottessohnes begegnen, erinnern, um diese Schwierigkeit zu vergegenwärtigen.

Es wird gut sein, wenn man, um dieselbe nicht noch unnötig zu steigern, genau unterscheidet eben zwischen dem wirklichen Selbstbewußtsein Jesu und zwischen seiner Mittheilung über sich an Andere. In der letzteren ist unzweifelhaft ein gewisser Stufengang bemerklich. Damit ist aber nicht gegeben, daß ein solcher auch in seinem messianischen Selbstbewußtsein stattfindet, oder daß sich dieses erst im Laufe seines Wirkens irgendwie entwickelt habe. Die Evangelisten selbst wollen es nicht so ange-

sehen wissen. Sie erzählen von seiner Taufe durch Johannes und von der Versuchung als von Begebenheiten, welche ein bewußtes messianisches Wirken und näher mit dem Selbstbewußtsein des Gottessohnes einleiten, und bei Markus ist zum Ersatz die charakteristische Erzählung von der Begegnung mit dem Besessenen in der Synagoge zu Kapernaum, 1, 23 ff., an die Spitze seiner Wirksamkeit gestellt. Aber auch die Aussagen, welche sie von ihm selbst überliefern, müßten wir erst verwirren, oder aber annehmen, daß in denselben eine starke Verwirrung herrsche, um einen solchen Gang irgend wahrscheinlich zu finden. So wenig liegt in ihnen selbst ein Anhaltspunkt für diese Annahme. Die Hauptsache aber ist, daß unter derselben der Lauf seiner Geschichte überhaupt unbegreiflich würde. Jesus hat unstreitig von Anfang an zu dem messianischen Reiche berufen, er hat aber dabei nie auf einen Andern hingewiesen, welcher für die Herstellung desselben zu erwarten wäre. Wie läßt sich dies erklären, wenn er sich nicht von Anfang an selbst als den Messias offener oder zurückhaltender darstellen wollte, sich wenigstens dafür erkannte? Schon in der Bergpredigt liegt deutlich genug, daß er selbst der Herr des Himmelreiches ist, vgl. Matth. 5, 11., und selbst die Doppelstellung strenger Unterwerfung und großartigster Freiheit gegenüber vom Geseze, welche sich in derselben zeigt, fordert diesen Hintergrund. Das war die *ἐξουσία*, von welcher seine Hörer dabei einen Eindruck bekamen, Matth. 8, 29., vgl. 9, 6. Erklärungen, in welchen er seine Person so hoch stellt wie Matth. 10, 37. 40. 12, 46 ff., Aussagen über seinen Beruf und seine Rechte wie Matth. 11, 5. 12, 12. 30., vgl. Matth. 11, 23., haben hinreichende Beweiskraft in demselben Sinne, und zwar um so mehr, je weniger sie der Darsteller zu diesem Zwecke hervorgehoben hat. Und wie sollte es im anderen Falle geschehen sein, daß er zu dieser Erkenntniß überging? Es ist die unwahrscheinlichste Aufstellung, daß dies durch das Entgegenkommen von außen und die Meinung Anderer bewirkt worden sei. So lebhaft unter diesen die messianische Erwartung gewesen sein möchte und so günstig der Eindruck, den Jesus auf sie machte, so waren doch die herrschenden Vorstellungen über den Messias viel zu sehr verschieden von Allem, was sie an ihm wahrnahmen, als daß dieser Weg denkbar wäre. In Wahrheit

weist Alles darauf hin, daß er die größten Schwierigkeiten für seine Anerkennung zu überwinden hatte. Nur dem entschiedensten Selbstbewußtsein ist diese Ueberwindung möglich gewesen. Und diese Kraft konnte dasselbe wohl nur haben, wenn es ein sich ohne Wechsel durchgängig selbst gleiches war.

Was aber seine Offenbarung nach außen betrifft, so ist unzweifelhaft, daß er nicht immer Alles und nicht immer dasselbe mitgetheilt hat. So schon dem Volke gegenüber. Auf der einen Seite sehen wir, daß er seinen Vertrauten verboten hat, von seinem Messiasnamen (Matth. 16, 20.) oder den mit demselben zusammenhängenden großen Weissagungen (Matth. 17, 9.) öffentlich zu reden. So hat er auch weiter zurück (vgl. Matth. 9, 31. 12, 15.) die Bekanntmachung großer Heilungswunder verboten, und wenn solche Worte auch zum Theil ihre besondere Bedeutung nach den Umständen haben (vgl. Mark. 1, 44.) oder wenn auch sein Verhalten in dieser Rücksicht ungleich nach Ort und Zeit war (vgl. Mark. 5, 19.), so muß doch dieses Verbot im Allgemeinen schon denselben Sinn haben, wie das ersterwähnte. Auch das stimmt damit überein, daß er den Aposteln bei ihrer ersten Aussendung nicht den Auftrag giebt, ihn als Messias zu verkündigen. Durch alles dies erklärt sich auch die Mannichfaltigkeit der Ansichten, die sich über seine Person im Volke verbreiteten, vgl. Matth. 14, 5., Mark. 6, 14 f., Matth. 16, 14. 21, 46. Und wie er die Ausbreitung seines Messiasnamens verhinderte, so verweigerte er dem Volke, wenn es einmal, aufgeregt durch seine Thaten, ein messianisches Auftreten in guter oder böser Absicht bei ihm hervorrufen wollte, mit Entschiedenheit das entsprechende Zeichen, vgl. Matth. 12, 38 ff. 16, 1—4. Aber auf der anderen Seite finden wir schon frühe auch öffentliche Erklärungen, welche ziemlich weit führen, vgl. Matth. 9, 15. und noch mehr 9, 1 ff. Vornehmlich aber bildet zu jenen Verboten sein Einzug in Jerusalem einen starken Gegensatz, der, wenn er auch kein politisch-messianischer Versuch ist, wie man früher meinte, doch jedenfalls beweisen zu sollen scheint, daß er trotz seiner unerwarteten Erscheinung, ja gerade vermöge derselben doch der von den Propheten Verheißene sei. Und so sind denn überhaupt in diese letztere entscheidende Zeit die stärksten Erklärungen nach außen zusammengedrängt, vgl. Matth. 21, 27 ff. 22, 41.

Nicht weniger liegt es am Tage, daß auch seine Selbstoffenbarung an seinen Jüngerkreis eine nicht immer gleiche gewesen ist. Es ist in dieser Beziehung entscheidend, was über die Frage, die das Bekenntniß des Petrus zur Folge hatte, erzählt ist. Wir sehen deutlich, daß Jesus hier selbst einen Abschnitt macht. Er will durch seine Frage die Erkenntniß seiner Person bei den Zwölfen zum Abschluß bringen, und was er ihnen bisher gegeben, ist mithin nur eine Vorbereitung auf diesen Augenblick der Reife gewesen. Er hat also eine stufenmäßige Führung für gut gehalten. Das ganze Gewicht des erreichten Zieles aber ergiebt sich, wenn wir beachten, welche Verheißungen und Enthüllungen nunmehr Jesus den so weit Geführten geben zu können glaubte. Allerdings ist bei Matthäus schon bei einem früheren Anlasse (14, 33.) ein ähnliches Bekenntniß der Apostel ausgesprochen, aber dies kann jenes Gewicht nicht schwächen. Es ist, wenn die Ueberlieferung auch richtig ist ¹⁾, doch nur als ein rascher, vorübergehender Lichtblick anzusehen, welcher jene spätere Vollreife der Erkenntniß vorbereitete. Nachdem aber dieses Bekenntniß ausgesprochen ist, finden wir die Jünger ganz demselben entsprechend erfüllt von Erwartungen großer Herrlichkeit, welcher sie mit Jesu entgegengehen, und welche auch seine jetzt eingetretene Leidensweissagung nicht zu dämpfen vermag, vgl. Matth. 19, 23—30. Und andererseits gestaltet sich nun nach und nach die Selbständigkeit und Einrichtung der apostolischen Gemeinschaft, wie dies in Matth. 16, 18. angekündigt ist, vgl. Matth. 18.

Vor dem großen Jüngerbekenntniß aber finden wir keine so weit gehende Mittheilung Jesu, auch nicht bei den Gelegenheiten, wo er das Höchste über sein Wirken ausspricht, wie in der Rede über den Täufer und in der Vertheidigung gegen den Vorwurf eines Bundes mit Beelzebub. Es ist zwar höchst wahrscheinlich, daß er seinen Jüngern schon bei ihrem Anschlusse an ihn seinen messianischen Beruf zu erkennen gegeben (vgl. Matth. 4, 19.), und daß eben dies ihre Nachfolge bewirkte. Aber auch sie hatten das Fremdartige, was in dieser Gestalt messianischen Auftretens für sie lag, erst zu verarbeiten, und es läßt sich recht wohl denken, daß sie längere Zeit in einem Wechsel von An-

¹⁾ Vgl. dagegen Ritschl, Theol. Jahrb. 1851. S. 515.

sichten und Stimmungen lebten, bei welchem sie sich nicht selten aufs Neue über das Wesen ihres Meisters besannen (vgl. Matth. 8, 27.), aber noch öfter alle diese Fragen vergaßen, indem sie lediglich unter der Macht der großen Eindrücke dessen, was geschah (vgl. Luk. 10, 24.), dahin lebten. Dieses Verhalten aber muß von Jesu selbst gepflegt und genährt worden sein, und in die Art, wie dies geschah, leitet uns der merkwürdige Name des Menschensohnes ein, mit welchem wir ihn so häufig sich selbst nennen sehen. Im ganzen Gebiete der Frage über das messianische Verhalten Jesu giebt es kaum einen wichtigeren Punkt, als den Gebrauch dieses Namens. Hat er denselben als eine im Munde des Volkes geläufige Bezeichnung für den Messias angetroffen, so hat er mit dem Gebrauche desselben von Anfang an sich öffentlich als solchen kundgegeben. Hat er ihn dagegen, wie auch jetzt noch behauptet wird, selbst geschaffen, so hat er nicht nur die Ansichten Anderer damit viel langsamer geführt, sondern er steht auch für sich selbst mit der messianischen Idee nicht in diesem nahen Zusammenhange. Darüber nun, daß der Name schon zuvor nach Daniel als eine Messiasbezeichnung gebraucht werde, können wir insbesondere nach den neueren Untersuchungen über das Buch Henoch wohl nicht mehr im Zweifel sein. Aber wie weit er in diesem Sinne volksmäßig geworden, ist uns nicht ebenso nachzuweisen möglich. Wir sind vielmehr in diesem Betreffe fast ganz an die Evangelien selbst gewiesen. Nach der synoptischen Darstellung nun hat das Volk im Ganzen das Wort Menschensohn nicht vom Messias verstanden. Niemals hat man ihm eine Antwort darauf gegeben, in welcher sich eine Anerkenntniß oder Abwehr messianischer Ansprüche zeigte ¹⁾. Nur vor dem Synedrium, Matth. 26, 64., scheint eine Ausnahme von dieser Regel einzutreten, aber hier redet nicht der Name für sich, sondern in dem Zusammenhang, in welchen er gestellt ist und worin er nicht erkannt werden konnte; überdies ist es eben hier die höchste geistliche Behörde, nicht das Volk, die darauf eingeht. Der deutlichste Beweis aber, daß der Name nicht so selbstverständlich für das Volk war, liegt in der Art, wie der Evangelist Matth.

¹⁾ In Joh. 12, 34. wird allerdings der Menschensohn als Messias angenommen, aber nur in Jerusalem, von den Gelehrten.

16, 13. Jesum die Frage stellen läßt, und welche zeigt, daß eben der Sohn des Menschen, so wie er sich darstellte, ein Problem war, darauf angelegt, ob man unter demselben den Messias erkenne. Ist nun dem so, so steht auch fest, daß Jesus den Namen nicht gebrauchte, um sich ohne Weiteres als Messias zu enthüllen, sondern daß er es mit demselben auf ein allmähliches und tieferes Verständniß seines Wesens abgesehen hat; er hat sich dabei zwar die Anwendung desselben im Sinne des daniel'schen Wortes offen behalten, aber er hat offenbar den Namen frei in eigener Fortbildung angewendet.

Welches ist nun aber der Sinn dieser Anwendung? Wenn wir nicht etwas Fremdes in die Evangelien hineinbringen wollen, so müssen wir die Vorstellung in allen ihren Modificationen abweisen, daß Jesus, dabei vom Begriffe der menschlichen Natur ausgehend, sich diese in einem besonderen Sinne und ausgezeichnete Stellung zuschreiben wollte. Der Idee des zweiten Adam begegnen wir im Neuen Testamente nicht vor Paulus ¹⁾. Halten wir uns lediglich an den Zusammenhang der Evangelien, so bemerken wir, daß Jesus den Namen sehr gern in solchen Fällen gebraucht, wo er von seiner messianischen Stellung, Würde und Machterweisung redet, so Matth. 9, 6. Par., 12, 8. Par., auch 12, 32. Par., Luk. 6, 22. (Mark. 8, 38., Luk. 9, 26.), Matth. 13, 37. 41., auch Matth. 11, 19. und Luk. 19, 10., besonders daher in den Ankündigungen seiner Wiederkunft, auch seiner Auferstehung und des bei seiner Wiederkunft zu haltenden Gerichtes, Matth. 10, 23. 16, 27 f. 17, 9. Par., 19, 28. 24, 27. 30. 37. 39. 44. Par., 25, 31. 26, 64. Par., Luk. 17, 22. 18, 8., Mark. 8, 38., Luk. 9, 26. Aber nicht weniger wendet er ihn an, wenn er von der Zukunft seines Leidens spricht, Matth. 12, 40. 17, 12. 22 f. 20, 18. Par., 26, 2. 24. 45. (Luk. 22, 48.), vgl. Luk. 24, 7. Die beiden letzteren Anwendungen fallen der Natur der Sache nach größtentheils zusammen; man kann überhaupt bemerken, daß es die gehobene Sprache der Weissagung, abgesehen von ihrem besonderen Inhalte, ist, welche den Namen liebt; aber

¹⁾ Joh. 5, 17. ist die einzige Stelle, wo es anders zu sein scheinen kann; man beachte aber, daß hier vom Gerichte die Rede ist, und die artifellose Erwähnung an Apokal. 1, 13. 14, 14. erinnern muß.

nicht bloß bei der Weissagung des künftigen Leidens wird er angewendet, sondern offenbar geschieht dies auch da gern, wo Jesus von der niedrigen Gestalt seines Lebens redet, Matth. 20, 28. 8, 20., auch Mark. 8, 38. (Matth. 12, 32.). Nehmen wir dies zusammen mit dem Gebrauch in der messianischen Selbstausage, so läßt sich nicht zweifeln, daß hierin ein beabsichtigter Gegensatz liegt. Die niedrige Gestalt seines Lebens ist wider alle geläufige Erwartung. Was kann er also durch diese Gebrauchsweise beabsichtigt haben, als eben seine Hörer darauf vorzubereiten, daß sie ihn trotz dieser Erscheinung als Messias anerkennen müssen, sie dahin zu führen, daß sie gerade in dieser Gestalt seinen hohen Beruf zu erkennen haben? Man hat diesen Gebrauch auf eine nicht berechnete Weise gepreßt, indem man in der Hervorhebung seiner Niedrigkeit eine Hinweisung auf den Besitz göttlicher Hoheit, also eine Verkündigung des Standes der Erniedrigung im dogmatischen Sinne fand. Aber der Gegensatz ist unverkennbar, wenn er auch geschichtlich in anderer Richtung aufzufassen ist. Es ist der Gegensatz seiner Erscheinung und seines Berufes gegen die geläufige Erwartung der Messiaserscheinung, welche dadurch herabgedrückt werden sollte, um im höheren Sinne wiederhergestellt zu werden. So bestätigt der Gebrauch dieses Namens, wie sich Jesus in seiner messianischen Selbstoffenbarung lange auch seinen Nächsten gegenüber erziehend verhielt, und wie eben dadurch jenes allmähliche Heranwachsen derselben zu seiner Erkenntniß möglich war. Seinerseits aber muß er eben deswegen in seinem Selbstbewußtsein um so sicherer gewesen sein.

Auf diesem Wege nun hatte er seine Jünger so weit geführt, daß ihm aus ihrer Mitte das Bekenntniß, welches Petrus ablegte, entgegenkommen konnte, Matth. 16, 16. Fragen wir, in welchem Sinne er ihn hier den Sohn Gottes nennt, so ist uns wahrscheinlich durch die Parallele Mark. 8, 29. die Grenze dieses Begriffs gegeben. Er ist der Sohn im theokratischen Sinne. Wir finden bei den Synoptikern auch später keine Aeußerung der Apostel, welche uns weiter führte. Und was ihnen Jesus weiter von seiner Stellung und seinen Rechten sagt, wie aus Anlaß der Tempelsteuer, Matth. 18, 25 f., oder in den Gleichnissen vom Hochzeitmahl, vom Weinberg, was sie ihn sagen

hören über seine von David selbst bezeugte Erhabenheit über diesen, 22, 41 ff., führte sie wenigstens nicht unmittelbar weiter. Das Markus-Evangelium ist vor den beiden anderen so angelegt, daß sich Alles um die Gewißheit von der Person Jesu als des Gottessohnes bewegt, welche derselbe durch sein großes Auftreten bewirkt hat, und um den Weg, auf welchem er für seine Zeugen der Herr geworden ist. Aber einen bestimmteren Begriff über sein Wesen suchen wir daselbst doch umsonst. Der gewichtigste Augenblick der Selbstoffenbarung Jesu gegenüber von den Seinigen ist in den drei synoptischen Evangelien seine Verklärung. Wir sehen dabei insbesondere auch, daß er unter den Personen sorgfältig noch in diesem engsten Kreise unterschieden und den Einen mehr gegeben hat, als den Anderen. Die Offenbarung aber, welche sie dabei erlebten, zeigt ihn in ihren Augen von himmlischem Glanze umflossen, anerkannt als den Sohn Gottes, dem die größten Heiligen des alten Bundes huldigen; es ist ein großartiges Schauen, aber es war nicht auf eine begriffliche Erkenntniß abgesehen, sondern darauf, daß sie ihm in dieser Gestalt himmlischer Herrlichkeit, welche er einst haben sollte und jetzt schon vor Gott hat, auch ihrerseits jetzt schon huldigen lernten.

Die ganze Haltung Jesu in der Offenbarung seiner selbst läßt erkennen, daß sein eigenes messianisches Selbstbewußtsein ein von vornherein im Wesen feststehendes gewesen sein muß. Und wir dürfen hinzufügen: die Größe desselben erhellt aus der Probe, welche es in der Entwicklung seiner Erwartungen von der Weise, wie der Vater sein Reich durch ihn herstellen werde, zu bestehen hatte. Aber die inhaltlichen Erklärungen über dasselbe sind nicht zahlreich und deutlich genug, um uns einen hinreichend hellen Einblick zu verstatten. Zwar darüber kann Niemand im Zweifel sein, daß es eine menschliche Grundlage hat, und weder das Bewußtsein der Allwissenheit, noch göttlicher Allgewalt in sich schließt. Die Seelenkämpfe, in welchen ganz zuletzt noch der Entschluß, nach des Vaters Willen den Leidensfelch bis zu Ende zu leeren, und die Ergebung in diesen Willen reifen muß, haben ihre Vorläufer im ganzen vorhergehenden Leben, vgl. besonders Luk. 12, 49. Er ist über seine Absichten und seine Mittel zur Ausführung derselben unter Sorgen mit

sich zu Rathe gegangen, und hat seine Entschlüsse auf Grund solcher Ueberlegung gefaßt, vgl. Luk. 14, 28—32. Sein Wirken und demnach der Zusammenhang, in welchem er mit dem göttlichen Vater stand, ist nach seinen eigenen Erklärungen unter dem Gesichtspunkte des Glaubens zu begreifen, Matth. 17, 20. 21, 21. Und wie er selbst den Plan Gottes mit dem Himmelreiche stufenweise erkennt, so ist offenbar auch gleichzeitig seine Selbsterkenntniß in ihren tiefsten Bezügen insofern einem Wechsel unterworfen, als sie in außerordentlichen Augenblicken auch auf einer außerordentlichen Höhe des Gefühles oder des Schauens steht, und ihre Lebendigkeit und Klarheit dann ein höheres Maß erreicht. In solchen Augenblicken scheinen sich seine innersten Erfahrungen wie in einem Brennpunkte zu sammeln. Wir heben unter denselben nur die zwei schlagendsten hervor, deren einer in dem Gebete Matth. 11, 25 ff. gegeben ist, der andere aber in der Verkürung. Denn auch bei der Verkürung werden wir nicht zweifeln dürfen, daß etwas mit ihm selbst vorgegangen ist, nicht bloß mit den Auserwählten, welche an seinem Gesichte Theil nehmen durften. Er selbst hat in diesem Gesichte eine feierliche Bestätigung seines Sohnesbewußtseins erfahren, und zwar in der Weise, daß er in demselben Augenblicke, wo er seiner Verwerfung durch das jetzige Volk entgegenging, sich in der Huldigung der alten Heiligen als den Herrn vom Himmel, der der Erbe des Bundes ist, um so zuversichtlicher ansehen durfte. Wie es sich aber hier um ein Gesicht handelt, so ist das, was er in dem Gebete Matth. 11, 25 ff. ausspricht, offenbar ebenfalls ein intellectuelles Schauen. Die nächste Veranlassung davon ist der Rückblick auf die bisherige Wirksamkeit, die Unzugänglichkeit der Volkshäupter und die Empfänglichkeit der einfachen Gläubigen aus dem Volke, welche sich an ihn angeschlossen haben. Nach der preisenden Anschauung der Wege des Vaters aber ruht sein Geist in der Anschauung seines eigenen Verhältnisses zu demselben (27.). Noch erkennt ihn Niemand als das, was er ist, als den Sohn. Aber er ist sich gewiß, daß ihn der Vater als solchen kennt; er muß gerade dafür ein geistiges Zeugniß des Vaters selbst in einer Sprache, welche sonst Niemand vernimmt, haben; darum setzt er hinzu, daß auch den Vater Niemand kennt,

als er allein ¹⁾, wie er in demselben Sinne auch später, Matth. 16, 18., sagt, daß Petrus seine Erkenntniß durch göttliche Eingebung habe. Dies ist die Aeußerung, welche unter allen seinen Aussprüchen bei den Synoptikern am tiefsten führt. Sie bestätigt jene Höhe und Einzigkeit seiner Stellung, welche wir aus Mark. 13, 31. erschließen können (vgl. auch Matth. 21, 43.), wo er sich nicht nur über alle Menschen stellt, sondern sich offenbar auch eine von der der Engel wesentlich verschiedene, viel höhere Beziehung zum Vater zuschreibt, sowie Aehnliches auch aus Matth. 18, 20. 26, 26 ff., 28, 20. hervorgeht. Wir sehen, die Verbindung, in welcher er sich mit dem Vater zu stehen bewußt ist, ist nicht eine aus sittlicher Wurzel stammende. Will er sich doch nicht einmal in solchem Sinne *αγαθός* genannt wissen, vgl. Matth. 19, 17. Und wenn irgend etwas sein Selbstbewußtsein erhöht, so ist es nicht zunächst sein sittliches Thun, sondern es sind die außerordentlichen Thaten, welche der Vater durch ihn thut, vgl. Matth. 12, 22 ff. Es ist aber schon darum nicht eine zunächst sittliche Einheit, weil sie eben im Widerspruche mit dem Erfolge ihrer Thätigkeit, und vornehmlich, weil sie in der Form des inneren Gesichtes, der unmittelbaren Anschauung ihre Höhe erreicht. Nach Matth. 12, 31. offenbart sich dieses Verhältniß durch die Kraft des göttlichen Geistes, welche an ihm offenbar ist. Man kann aber nicht sagen, daß dieser Geist in ihm sein Sohnesbewußtsein begründet; zunächst folgt nur das, daß der Besitz desselben ihn darin bestätigt. Dürften wir aus Matth. 16, 17. einen bestimmten Rückschluß auf Jesum selbst machen, so wäre er auch das Organ seiner Selbsterkenntniß oder vielmehr des göttlichen Zeugnisses in ihm, womit aber noch nicht gegeben wäre, daß er auch das Princip ist, welches seine Person erfüllt.

So sparsam daher auch diese Blicke sind, so bestätigen sie doch hinreichend, was wir aus der Art der Reichsverkündigung und aus dem Gange der messianischen Offenbarung über die Höhe des Selbstbewußtseins Jesu vermuthen müssen. Und es

¹⁾ Die geschichtliche Auffassung dieses Ausspruches mag auch zur Lösung der Frage über die ursprüngliche Gestalt des Textes mehr beitragen, als bisher erkannt ist.

ist wohl zu beachten, daß auch diese Augenblicke innerer Erhebung, so gewiß sie an geschichtliche Wendepunkte sich anschließen und Entwicklungen der Stellung Jesu bezeichnen, doch keineswegs neue Anfänge und Erkenntnisse zeigen. Der Besitz des Höchsten ist vielmehr darin vorausgesetzt, er kommt nur aufs Neue zur lebendigsten Aneignung.

Aber andererseits ist auch klar, daß dieses Selbstbewußtsein sich unendlich viel reicher und mannichfaltiger ausgesprochen haben muß, als dies die synoptischen Evangelien erkennen lassen. Der Glanz desselben ist uns hier nur in vereinzelt Strahlen aufbehalten. Und nicht bloß sein innerster persönlicher Besitz fordert noch weitere Aufklärung, sondern auch seine für Andere bestimmten Kundgebungen. Woher kam es, daß er offenbar wegen messianischer Bestrebungen verfolgt und gerichtet wurde, wenn er doch so wenig davon kundgab? Und wie ist es denkbar, daß er nicht sollte Vertraute gehabt haben, welchen er das Höchste, was eben in seiner Person selbst und in diesem seinem Verhältnisse zum göttlichen Vater lag, in einem viel größeren Umfang zu genießen gab? So endet gewiß auch auf dieser Seite jede nähere Betrachtung des synoptischen Christus mit einer Reihe von Fragen, nicht weniger, als dies schon bei seinen Kundgebungen über das Gesetz und das Reich Gottes der Fall ist. Es ist ohne Zweifel möglich, aus diesen Quellen ein annäherndes Bild Jesu und seiner Geschichte zu gewinnen. Es fehlt nicht an den Marksteinen eines Fortschrittes der letzteren, welche uns über seine Absichten wie über seine Person höchst denkwürdige Aufschlüsse geben. Aber es ist nicht das vollständige Bild; es ist ein Weg, der durch zerstreute Lichter ahnungsvoll beleuchtet ist; sie lassen das volle Tageslicht über demselben nur um so mehr vermissen.

Dieses helle Licht nun ist im johanneischen Evangelium gegeben, und zwar in erster Linie durch die volle Einführung in das große und von Anfang an durchgängig gleichartige Selbstbewußtsein des Sohnes Gottes, welches Jesus dort offenbart, und zwar nicht bloß seinem wesentlichen Bestande, sondern auch seinem Ursprunge oder seiner inneren Vermittelung nach. Das Erstere ist so augenfällig und so oft erörtert, daß ich mich hier des näheren Eingehens darauf enthalten kann.

Das Zweite betreffend, so habe ich mich in diesen Blättern (a. a. O.) schon darüber ausgesprochen, wie ich mir dies vorstelle, und wüßte auch jetzt an dem, was ich dort gesagt, im Wesentlichen nichts zu ändern. Aber diese, so zu sagen, christologische Mitte, welche die synoptische Darstellung in der Ergänzung durch die johanneische erhält, ist nicht das einzige große Licht, welches ihr von dieser Seite zu Theil wird, sondern auch die Entwicklung des inneren und äußeren Lebens Jesu, sein Plan und sein Weg sind auf johanneischer Seite in einer Weise dargestellt, welche gerade in die Lücken, die auf der anderen Seite geblieben sind, eingreift und die Fragen, die dort noch offen sind, zu beantworten dient. Und hierüber wollen die folgenden Zeilen noch einige Winke geben.

Man wird von vornherein nicht erwarten, daß sich auf johanneischer Seite ein so reiches und ausgeführtes Bild des wirklichen Lebens und der Ereignisse in demselben ergebe, wie auf synoptischer. In erster Linie schon deswegen, weil unstreitig die Persönlichkeit des Darstellers und seine Auffassung hier viel mächtiger ist, und so hoch auch sein Ideenkreis stehen, so tief er sich in seinen Gegenstand oder vielmehr in die Person dessen, für welchen er zeugt, eingelebt haben mag, so kann es doch nicht fehlen, daß der Kreis der Geschichte durch diese Verarbeitung und den Einfluß, den die Denkweise des Evangelisten auf die Auswahl und die Färbung der Stoffe hat, ein dem Umfange nach viel beschränkterer wird. Aber abgesehen davon ist das Bild auch schon darum ein enger zugemessenes, weil er, wie früher bemerkt, den großen Stoff nur von einzelnen Seiten näher zu beleuchten oder zu ergänzen unternommen hat. Bei weitem der größere Theil des Evangeliums von C. 7. an handelt ja nur von den letzten Zeiten und Gängen Jesu, von der Entwicklung des großen Zwiespaltes in Jerusalem, welcher mit seinem Tode endigt. Und im ganzen früheren Leben mit seiner ausgedehnten Wirkksamkeit sind es nur gewisse Lücken, welche ausgefüllt werden, auch hier schon überall mit dem unverkennbaren Hinblick auf die Entstehung jenes letzten Kampfes. Das Evangelium zeigt nur, wie der Knoten des Verhängnisses geschürzt worden ist, es setzt den Boden voraus, auf welchem dieses geschah. Demungeachtet beleuchtet dieses Evangelium auch den

Gang der Dinge in Galiläa oder da, wo Jesus den Grund seiner Kirche legte, auf's schlagendste, und löst uns die Schwierigkeiten, welche uns der Gang der dortigen Entwicklung nach den Synoptikern übrig ließ, und zwar in erster Linie durch seine Aufschlüsse über die kritische Wendung seines dortigen Lebens, in welcher Jesus selbst die Entscheidung durch seine Darstellung des messianischen Gutes herbeiführte (in C. 6.). Und wie es hierdurch den Mittelpunkt der ganzen Entwicklung bloßlegt, so erläutert es dann auch durch seine Darstellung im Einzelnen die Stellung Jesu zum Reich und Gesetz sowohl als seine messianische Selbstbezeugung.

Was zuerst jene entscheidende Darstellung des messianischen Gutes betrifft, so müssen wir noch einmal auf die synoptischen Evangelien zurückblicken. Man pflegt die Geschichte Jesu nach den Synoptikern so zu charakterisiren, daß sein öffentliches Leben in einer gleichmäßigen, wenn auch in den äußeren Erfahrungen mannichfaltig bewegten, Wirksamkeit in Galiläa verlaufe, an welche sich sodann die Reise nach Jerusalem mit der Katastrophe anschließe, während innerhalb ihres weiten Rahmens ein bemerklicher Einschnitt sich nur etwa durch das Ereigniß der Wahl und der Aussendung der Apostel ergebe. Dies ist jedenfalls nicht ganz richtig. Der Stamm der synoptischen Darstellung, abgesehen von der großen Einschaltung eines ganz selbständigen Stückes bei Lukas, zeigt einen Abschnitt, der nicht mit der Aussendung der Apostel zusammenfällt, der aber nach der Anlage der Evangelien wichtiger ist, als diese Grenze. Wir finden denselben zunächst dadurch bezeichnet, daß von einer gewissen Stelle an die Synoptiker durchaus zusammengehen, während sie bis dahin zwar meistens die gleichen Stoffe, diese jedoch in ziemlich abweichender Folgereihe erzählt haben. Dies hängt offenbar damit zusammen, daß die Erzählungsstücke bis dahin in Gruppen gegliedert sind, welche gewisse ausgewählte Zeiten oder besondere Seiten der Thätigkeit, Begebenheiten von ähnlichem Charakter zusammenfassend schildern, während von dort an Ereignisse erzählt sind, welche den wirklichen und zwar schon gespannten Verlauf der Dinge bilden. Es ist also hier ohne Zweifel eine starke Wendung eingetreten. Bis dahin war eben der Gang ein ruhigerer und gleichmäßiger, der einer stetigeren Be-

rußausübung. Diese aber muß in einer bestimmten Zeit auf gehört haben, das Leben bewegter und unsteter, eben dadurch aber die einzelnen Ereignisse schlagender und schärfer bezeichnet geworden sein. Der Punkt, von welchem diese Wendung ausgeht, ist bezeichnet durch die forschende Nachfrage des unruhig gewordenen Tetrarchen nach Jesus und durch die gleich darauf erzählte wunderbare Speisung (die erste von den beiden, welche die synoptischen Berichte erzählen). Dieses letztere Ereigniß ist nun aus der ganzen Kette der galiläischen Erzählungen bei den Synoptikern das einzige, welches wir unzweifelhaft auch bei Johannes wiederfinden. Es ist bei ihm mit Umständen erzählt, welche eine große Veränderung in den äußeren Verhältnissen Jesu von da an erklären. Und es sind daran Reden angehängt, welche zugleich den wichtigsten Wendepunkt in den tieferen Beziehungen seines Lebens und seiner Person bezeichnen.

Johannes erzählt 6, 14., der Eindruck dieses Wunders sei so groß gewesen, daß das Volk in Masse geneigt wurde, ihn als den Propheten anzusehen, dessen Ankunft in der Welt erwartet wurde. Jesus aber, setzt er in flüchtiger Bemerkung (15.) hinzu, habe sich eilends von dieser Volksbewegung in die Einsamkeit zurückgezogen, da er wahrgenommen, daß sie darauf ausgingen, sich seiner zu bemächtigen und ihn als ihren König auszurufen. Dies war also eine ganz eigentlich messianische Volksbewegung, ein Aufstand, welcher, wenn Jesus sich nicht gänzlich demselben entzog, seinem ganzen Leben eine andere Gestalt geben oder vielmehr die Entwicklung desselben vollständig stören konnte. Aber wenn er auch denselben im Keime unterdrückte, so war doch sicher die Bewegung groß genug, um in ihren Nachwirkungen sein bisheriges vergleichungsweise harmloses Wirken in Galiläa für die Zukunft unmöglich zu machen. Dies stimmt ganz damit überein, daß auch nach der synoptischen Darstellung sein Leben von da an viel unsteter, ein Wanderleben ohne Aufenthalt, das ihn sogar über die Landesgrenzen hinausführte, geworden ist. Die Nachricht aber bei Johannes, welche diesen Umstand mit Einem Schlage erklärt, hat deswegen um so größeren historischen Werth, weil sie von dem Evangelisten gar nicht in dieser pragmatischen Bedeutung hervorgehoben ist. Derselbe ist vielmehr sichtlich eifertig, erwähnt diese Umstände nur

wie im Vorbeigehen. Denn seine Aufmerksamkeit ist schon ganz vorwärts auf die Reden Jesu gerichtet, welche er im Zusammenhange mit diesen Begebenheiten zu berichten hat. Das aber zeigt er allerdings im weiteren Verlaufe seiner Erzählung, wie Jesus die ganze Gefahr dieses Augenblickes abgewendet und denselben vielmehr seinem Plane dienstbar gemacht hat. Nicht nur hat er sich den Absichten, welche man mit ihm hatte, entzogen, sondern er hat sich aus diesem Anlasse geradezu auf eine Weise ausgesprochen, welche die so eben für ihn begeisterte Masse zurückstoßen und sogar unter seinen bisherigen Anhängern ein solches Befremden erregen mußte, daß die Meisten sich von ihm entfernten, und nur ein sehr kleiner Theil ihm anhänglich blieb. Und diese kleine Schaar war nun eben durch diese Scheidung fähig geworden, in das wahre und völlige Verhältniß zu ihm zu treten (vgl. 6, 59 ff.). Auch hier ist Petrus der Sprecher dieser Schaar, wie Matth. 16, 17. Par., Joh. 6, 68 f. Es scheint fast, als ob der Evangelist hier sagen wolle, daß der feierliche Anschluß an Jesum im wahren Sinne, den dieses sein Bekenntniß bezeichnet, etwas früher stattgefunden habe, als nach der synoptischen Darstellung der Fall ist. Uebrigens schließen sich beide Scenen nicht aus. Wenn der engere Jüngerkreis sich nach Johannes hier schon bei Jesu auszuharren entschloß, so kann demungeachtet Jesus einige Zeit später das Bekenntniß, wie es Matth. 16, 17. gegeben ist, herausgefordert haben; es ist dann nur in der apostolischen Erinnerung bald der eine, bald der andere Augenblick als der durchschlagendere festgehalten worden, und die verschiedenen Worte, welche in beiden Fällen gesprochen wurden, sind eben dadurch in den Berichten mehr zusammengeschlossen. In jedem Falle haben wir es hier mit den Momenten einer Krisis zu thun, welche, wie sie innerlich einander ergänzen, so auch der Zeit nach eine eng geschlossene Reihenfolge bilden.

Was nun die johanneischen Reden Jesu in Kapernaum nach der Speisung betrifft, so sind dieselben der synoptischen Ueberslieferung völlig entfallen. Innerhalb des johanneischen Evangeliums zeichnet sich der Abschnitt dadurch besonders aus, daß die eigenthümliche Idee, welche ihn unter den sich im Allgemeinen so ähnlich sehenden johanneischen Reden unterscheidet, hier rascher

als wohl sonst in die Augen springt. Es ist dies die Idee von der Person Jesu als dem Brode des Lebens und von der Nothwendigkeit einer solchen Aneignung seines Wesens, wie sie unter dem Bilde des Essens dargestellt ist. Obwohl aber diese Idee selbst bei den Synoptikern fehlt, so sehen wir doch bei ihnen, daß Jesus wenigstens in der gleichen Zeit sich stark in einem verwandten Bilder- und Gedankenkreise bewegt. Denn in diese Zeit fällt dort die Verhandlung über das Essen seiner Jünger mit ungewaschenen Händen, wobei er so nachdrücklich hervorhebt, daß es nicht die leibliche Aneignung von Nahrung, sondern ein analoger geistiger Proceß ist, der über den Stand des Menschen vor Gott entscheidet. Er muß seinen Jüngern von dem Evangelium öfter unter diesem Bilde geredet haben, da er das pharisäische Wesen als einen den rechten Geist und das rechte Leben verderbenden Sauerteig schildert. Da es sich darum handelt, ob er der kanaänischen Frau eine messianische Wohlthat zuwenden darf, redet er von den Tischrechten der Kinder des Hauses. Und ist nicht das auch von den Synoptikern erzählte Wunder selbst ein thatsächliches Bild, welches eben diese ganze Richtung seiner Ideen kennzeichnet? Wenn eine große Idee, wie die in Joh. 6. ausgesprochene, im Vordergrunde eines geistigen Lebens steht, so geschieht es leicht, daß ihre Anschauung allen Gedanken in einem gewissen Umkreise eine bestimmte Färbung mittheilt, und dies scheint hier der Fall zu sein, so aber, daß uns eben der Mittelpunkt selbst nur im johanneischen Evangelium klar aufgeschlossen wird.

Und dies ist nun auch der Mittelpunkt der Entwicklung in der Laufbahn Jesu nach diesem Evangelium. Wir können kurz sagen: sowie bei den Synoptikern sich Alles um das Reich Gottes, dessen Darbietung, die Berufung in dasselbe, bewegt, und die Erkenntniß Jesu in diese Hauptaufgabe verschlungen ist, so ist nun im johanneischen Evangelium die Hauptsache der Glaube an Jesum selbst, seine Person, seine Sendung. Dieser Glaube ist es, auf den Jesus beim Abschiede die großen Rechte und Verheißungen gründet, welche seinen auserwählten Jüngern zukommen (vgl. Joh. 16, 27.); durch denselben sind sie Kinder Gottes geworden. Um sie nun dahin zu führen, kam es nicht bloß darauf an, daß er ihnen seine Person offenbarte, sondern daß

er sie auch im Besitze dieser Erkenntniß das höchste Gut sehen und dasselbe sich innerlich aneignen lehrte. Dies war offenbar der entscheidende Punkt, auf welchem ihr Verhältniß zu ihm und eben damit der Zweck seines Lebens reifen mußte. Und hier ist also die Mitte oder der Höhepunkt des Planes dieses Lebens nach dem johanneischen Evangelium.

Zwar finden wir schon in dem Gespräche mit Nikodemus, 3, 15 f., daß das Heil im Glauben an ihn besteht. Aber dies ist zunächst nur so ausgeführt, daß dieser Glaube von dem Gerichte errettet, 3, 18., und nur als eine Vorbereitung der höchsten Idee erscheint die Erklärung 3, 19 f., daß eben die Liebe zu ihm als dem Licht die große sittliche Entscheidung im menschlichen Leben von nun an ist. In dem Gespräche mit der Samariterin redet er (4, 14.) schon von einem Lebenswasser, das er geben kann, und welches zum ewigen Leben führt. Aber dies ist nur die allgemeine Erklärung, daß das Heil von ihm gegeben wird. In Joh. 5. kündigt er sich als den Richter und Auf-erwecker der Todten an, welcher das Leben zu geben hat, und der darum mit dem Vater geehrt werden muß, 21 ff., ferner als den, der Glauben verlangt, weil in ihm die Schrift erfüllt ist, 39 ff. Aber auch dies Alles ist nur eine Vorbereitung darauf, daß das Heil und Leben ganz im Genusse, in der Aneignung seines persönlichen Lebens und Wesens besteht, wie dies in E. 6. ausgeführt ist.

Jesus wird von dem Volke, von welchem er sich zurückgezogen hat, wieder aufgesucht; er tadelt, daß sie das, was sie gesehen, nicht in seinem rechten Sinne als *σημεῖον* gesehen, sondern an der äußerlichen Sättigung hängen bleiben, 6, 26. Und damit klar werde, wie er dies versteht, setzt er hinzu, daß sie sich nicht um vergängliche Speise bemühen sollen ¹⁾, sondern um die auf das ewige Leben bleibende, die er gibt. Auf die Frage aber, wie sie denn zu den Werken Gottes gelangen sollen (28.), antwortet er ihnen, das sei das Werk Gottes, daß sie an ihn als seinen Gesandten glauben. Dieses Werk Gottes ist die messianische That, welche von Gott zu erwarten ist, sowie die Juden unter den Werken Gottes ebenfalls ihre messianischen

¹⁾ ἐργάζεσθαι ist 27. 28. 30. bewirken, erwerben.

Hoffnungen verstehen, und Jesus hat eben von Anfang diese ihre Hoffnungen unter dem Bilde der vergänglichen Speise dem Charakter nach dem wahren messianischen Gute gegenübergestellt. Und ebenso ist nun dieses Gut in der folgenden Entwicklung des Gespräches von ihm unter dem Bilde des wahren Himmelsbrodes dargestellt, zugleich aber nach V. 35. und 40. sein höchstes Absehen immer darauf gerichtet, sie zu überführen, daß dieses Gut ganz in seiner Person und deren Offenbarung gegeben ist, der Besitz desselben mithin in der Erkenntniß dieser Person und im Anschlusse an sie durch den Glauben besteht. Nachdem er ihnen dies im Verlaufe des Gespräches, V. 26—40., nahe gelegt und damit den Widerspruch gegen die darin liegenden persönlichen Ansprüche von seiner Seite herausgefordert hat, 41. 42., kommt es noch zu einer tiefer eingehenden Darlegung, welche V. 59. am Schlusse als ein Lehrvortrag in der Synagoge zu Kapernaum bezeichnet ist, und auch in der Skizze, welche wir davon haben, ganz das Gepräge eines solchen trägt, indem sie 45. von einer Stelle der Schrift ausgeht und diese in durchdachter Folge zu einer weiteren Entwicklung der vorhin verkündeten Wahrheit benutzt. Er sagt darin, daß die *didaxtoi* *θεοῦ* nach dem Propheten, d. h. die Glieder des messianischen Reiches, dies nur insofern seien, als sie den Weg zu ihm wissen, nicht, daß sie selbst den Vater aus eigenem Schauen kennen, da dies vielmehr nur bei ihm selbst der Fall ist (45. 46.). Sofort führt er in steigender Vertiefung der Anschauung aus, wie er das Lebensbrod vom Himmel sei durch die Hingebung seines Lebens für die Welt, und wie die Aneignung des von ihm Dargebotenen im Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes besteht (53 f.). Wie nun auch diese nähere Bestimmung gedeutet werden will, so steht doch jedenfalls so viel fest, daß es sich dabei eben um die Vollendung der Lebensvereinigung mit ihm und die Theilnahme an seinem Leben handelt, welche ganz der seinigen am Leben des Vaters entsprechen soll, 56 f.

Was also Jesus hier verkündet, ist die wahre Natur des messianischen Gutes, wonach dasselbe eben in seiner Person liegt, mithin durch die Verbindung mit dieser empfangen wird. Er schildert diese Vereinigung auch weiterhin öfter im Evangelium als das Höchste, was die Seinigen haben, als ihr wahres

Leben, vgl. z. B. 15, 1 ff. Aber während es später schon als eine gegebene Thatsache, mithin als Voraussetzung erscheint, so ist die Wahrheit hierüber an dieser Stelle zum ersten Male feierlich enthüllt und darum lichtvoller und vollständiger entwickelt. Es ist hier ausgesprochen, daß dieser Glaube an die Stelle der gemeinen messianischen Erwartung treten solle; darum fand die Menge den λόγος so σκληρός, 60., und darum versichert er zuletzt noch einmal feierlich, daß die σάαξ, d. h. die irdische Hoffnung, das in äußerlichem Sinne erwartete Gut, keinen Werth habe, sondern das wahre Leben allein im πνεῦμα liege, 63. Und so wurde diese seine Erklärung über die Natur des messianischen Gutes zur Krisis in seinem Leben, zur Ursache des Abfalls der eben für ihn erregten, durch sein bisheriges Leben gewonnenen Masse in Galiläa und zur Ursache des Anschlusses seiner Apostel an ihn in voller Erkenntniß dessen, was sie dadurch erreichten.

Vergleichen wir nun diese johanneische Darstellung des Entwicklungsknotens in seinem Leben mit dem synoptischen Bilde, so ist nicht zu leugnen, daß eben diese Idee dort kaum irgendwo in dieser Schärfe und Bestimmtheit herausgestellt ist. Nur Eines spricht dort mit entscheidender Beweiskraft für die geschichtliche Wahrheit dieser Darstellung; dies ist die Stiftung des Abendmahles oder vielmehr die Worte der Austheilung. Wir können hierbei ganz absehen von der Frage, ob in der Rede Joh. 6. eine wirkliche mittelbare oder unmittelbare Beziehung auf das Abendmahl angezeigt sei. Genug, daß die Einsetzungsworte, welche die Synoptiker überliefern, eben eine solche Darbietung seines in den Tod gegebenen Lebens enthalten. Diese Idee steht im synoptischen Kreise ganz vereinzelt, es fehlt ihr der geschichtliche Boden, der Boden ihres Verständnisses auf Seiten der Apostel. Das Abendmahl ist nur dann zu erklären, wenn Jesus den Seinigen vorher solche Belehrungen gegeben hat, wie wir sie eben hier bei Johannes in seinem Munde finden. Wie ist es aber möglich, daß solche wichtige Aussprüche, zumal wenn sie nicht bloß gegenüber von einzelnen Auserwählten, sondern sogar sehr öffentlich gethan wurden, in der synoptischen Erzählung übergangen werden konnten? Dies erklärt sich wohl eben aus der Natur dieser Idee. Hatten die treu bleibenden

Jünger eben dies angenommen, daß sie ihr ganzes Heil im Glauben an Jesum fanden, so gestaltete sich hieraus ein unmittelbares Verhältniß, in welchem sie ihm anhängen, ohne daß dies nothwendig allen zugleich zum Gegenstande der Anschauung wurde. Und eben damit konnten auch seine Erklärungen darüber in ihrem Bewußtsein zurücktreten — gerade weil dieselben die innerste Thatsache ihres Lebens betrafen. Aber wie verhält sich nun dieser Mittelpunkt der Entwicklung im Gange Jesu zu dem synoptischen Bilde nach den Grundzügen hervortretender Verhältnisse, die wir beobachtet haben? Dort hat sich die Entwicklung vornehmlich um den Begriff des Reiches bewegt. Wir sahen, wie Jesus dahin gelangt, die Gegenwart desselben zu verkünden. Aber das eben blieb dunkel, wie er die Seinigen überzeugte, daß sie in der That jetzt schon im Besitze solcher höchster Güter, wie sie doch immer unter diesem Reiche gedacht werden mußten, stehen. Diese Frage ist nun mit Einem Schlage von johanneischer Seite aus beleuchtet. Und eben damit ist zugleich erklärt, wie das große Bekenntniß zu Jesu als dem Gottessohn auf ihrer Seite möglich geworden ist, in seinem Ursprunge, wie in seiner Erhaltung, aber auch, wie dasselbe ein so einfaches Bekenntniß des Glaubens bleiben konnte, zwar berechtigend zu großen himmlischen Hoffnungen, theokratischen Erwartungen von diesem Meister, aber ohne seine tieferen Aussagen über sich selbst besonders zu erfassen. Es war und blieb ein Bekenntniß des Glaubens, der das Lebensbrod im Anhängen an diese Person zu empfangen sich bewußt ist.

Von dem kritischen Momente an, der in Joh. E. 6. geschildert ist, können wir die Lebensentwicklung Jesu nicht mehr ebenso weiter vergleichen; die Geschichten beider Darstellungen berühren sich nicht mehr, bis sie in der Erzählung des Einzuges in Jerusalem und sofort des Leidens wieder zusammentreffen. So lehrreich hier die Parallele wieder in Ansehung der äußeren Geschichte wird, und so sehr wir überhaupt der sämtlichen Nachrichten bei Joh. von Cap. 7. an bedürfen, um das Leiden Jesu, die Katastrophe seines Lebens, erklären zu können, so handelt es sich doch der Natur der Sache nach in diesen letzten Zeiten nicht mehr um eine Weiterentwicklung, da vielmehr Alles von außen und von innen auf den Punkt der Reise gelangt ist.

Dies muß um so mehr der Fall sein, als zwischen Joh. E. 6. und E. 7. der Zeitraum eines halben Jahres liegt, und der Evangelist in E. 7. den Faden der Geschichte eben erst mit dem letzten Halbjahr wieder aufgreift, und zwar um den Hergang des Endes selbst zu erzählen. Will man hier die Vergleichung noch weiter durchführen, so handelt es sich darum, allseitig in die Gedanken Jesu in einer Weise einzugehen, welche über die Grenzen unserer Betrachtung der Synoptiker hinausgeht. Aber eben das ist hervorzuheben für unsern jetzigen Gesichtspunkt, daß in diesem größeren Theile des johanneischen Evangeliums in der That nicht mehr eine Entwicklung der Dinge gegeben ist, welche dann freilich mit der synoptischen Auffassung unvereinbar wäre, sondern daß von Cap. 7. an Alles ebenso reif und fertig hier erscheint, wie wir es nach der synoptischen Darstellung von der Zeit der großen Leidensverkündigung, Matth. 16. Par., an uns vorstellen müssen. Es ist nicht richtig, daß Jesus in Joh. E. 7. 8. u. 9. fortfährt, in weiterer Entfaltung oder Vertiefung der Lehre sich und sein Heil darzustellen, in 7, 38 f. durch das Bild der lebendigen Wasserquelle, in 8, 12 ff. durch den Begriff des Lichtes der Welt, der sofort in E. 9. aus Anlaß der Heilung des Blindgeborenen weiter entwickelt wäre. Wir sehen hier nirgends die Auseinandersetzung vollständiger Begriffe oder Anschauungen, sondern es sind Ermahnungen, Aufforderungen zum Glauben, welche sich bald dieses, bald jenes Bildes als einer anderen Wendung bedienen, um das Eine längst gepredigte nun zuletzt noch nachdrücklich angebotene Heil von allen Seiten nahe zu legen. Das Charakteristische in diesen jerusalemischen Streitreden aber ist, daß nun Jesus es gar nicht vermeidet, sondern vielmehr darauf anlegt, eingehende Verhandlungen über seinen messianischen Charakter hervorzurufen, welche sogar in die Breite von Schulstreitigkeiten über die Art, wie der Messias zu denken ist, verlaufen. Dies ist das Zeichen einer Zeit, in welcher er die Bildung einer wahrhaft gläubigen Gemeinde hinter sich hatte, die Feindschaft gegen sich aber auf der anderen Seite schon so entwickelt sah, daß es sich nicht mehr darum handelte, ob er etwa eine Katastrophe herbeiführe, sondern bloß, ob er vor derselben — unvermeidlich wie sie war — noch auf allen Wegen dem Volke die Wahl des Heiles anbot. Auch in Joh. 8, 39 ff. stellt er nur den Gegen-

satz in seiner Reise nach seinen tiefsten inneren Gründen dar. Dies ist der Standpunkt, von welchem aus wir auch bei den Synoptikern den feierlichen Einzug in Jerusalem begreifen müssen, und der durch diese vorausgehenden Verhandlungen nur besser in's Licht gesetzt wird. Wie er aber hier nach außen hin ganz fertig ist, so ist er es auch in der dem engeren Kreise zugewendeten Seite seines Wirkens in dieser letzten Zeit, welche namentlich in 10, 1 ff. dargestellt ist. Es ist die Zeit, in welcher die Apostel, die sich nun aufs engste an ihn angeschlossen haben, nach der synoptischen Erzählung rückhaltslos von ihm in fortgehender Kette von Weissagungen über seinen unvermeidlichen Tod belehrt werden. Hier ist nun bei Johannes beides ausgeprägt, die Innigkeit eines längst ganz gereiften Verhältnisses zwischen ihm und den Seinigen, das er in dem Bilde des Hirten und seiner Heerde schildert, und andererseits seine Bereitschaft für diesen Tod, als einen Tod, den er in Berufstreue aus Liebe zu ihnen auf sich nimmt. Beide Anschauungen kann man als neu in das Evangelium hereintretend bezeichnen, aber sie beweisen eben, daß jetzt die Entwicklung der Geschichte selbst eine abgeschlossene ist.

Die johanneische Darstellung der Zeiten vor der in E. 6. geschilderten galiläischen Krisis, wenn wir auf dieselbe zurückblicken wollen, bietet uns bei aller Eigenthümlichkeit der Färbung doch schlagende Parallelen zu der synoptischen Darstellung des Verhaltens Jesu in der Verkündigung des Reiches und gegenüber vom Gesetze. Das Gespräch Jesu mit Nikodemus fällt nach der johanneischen Darstellung ohne Zweifel vor die Zeit der großen galiläischen Wirksamkeit. Es muß uns daher den Gedankenkreis Jesu in der Vorbereitung auf diese und in nächster Verwandtschaft mit den ersten synoptischen Aeußerungen aus derselben zeigen. In der That finden wir ihn hier noch in einer Stellung zu dem Täufer, welche dort überall sich nicht mehr zeigt. Nicht nur spielt er dort gleich V. 5. auf die Taufe desselben so an, daß diese ganz und gar auch als seine eigene Sache erscheint, sondern er faßt höchst wahrscheinlich auch sich mit dem Täufer in Ansehung der Quelle ihres Zeugnisses zusammen, V. 11. Auch redet er, wo er vom Verhalten der Menschen spricht, noch ausschließlich von dem, was sie gewesen sind und

gethan haben vor der Zeit des großen nun herangekommenen Offenbarungstages, V. 19 f. Dies sind lauter Anzeichen, welche eine Vorstufe vor dem Anfange seiner großen Wirkksamkeit bezeichnen. Mit der Anfangspredigt innerhalb der letzteren aber, wie sie besonders in der Bergpredigt sich charakterisirt, stimmt nicht nur das zusammen, daß es sich hier überhaupt vom Eintritte in das Reich Gottes handelt, ein Begriff, welchen das Johannes-Evangelium weiterhin nicht mehr unmittelbar hervortreten läßt, V. 3., sondern daß auch das Heil, welches er den sich für das Reich Bereitenden gewährt, vorzüglich als die Errettung vom Gerichte dargestellt ist, V. 17 ff. Zwar redet er im Verlaufe von dem inneren Gerichte, das in der durch sein Erscheinen bewirkten großen Lebensentscheidung besteht (19.), aber dies ist eine Idee, welche sich an die der Erlösung vom wirklichen Gerichte anschließt, und das letztere steht offenbar auch hier wie im synoptischen Kreise noch im Mittelpunkte seiner Verkündigung. Ist hiermit im Wesentlichen der gleiche Standpunkt in der Erwartung des Gerichtes und des Reiches wie in der ersten Zeit bei den Synoptikern gegeben, so erhalten wir noch von zwei Seiten aus Licht über die dortige Stellung Jesu. Für's Erste durch die Lehre von einer neuen Geburt, welche mit dem Menschen, der für das Reich Gottes geschickt werden soll, vorgehen müsse, 3 ff. Sie erklärt den tiefen Sinn, in welchem Jesus das Himmelreich als Ursache des μετανοεῖν verkündigte. Sie erklärt zugleich, wie er, ohne den äußeren Bestand der alten göttlichen Ordnung anzutasten, dennoch ein allen Grundsätzen nach neues Wesen predigen und zum Leben darin ermahnen konnte. Die Umwandlung von innen heraus durch die Kraft des πνεῦμα ist der Schlüssel für jenes reformatorische Verhalten in der Bergpredigt. Für's Zweite haben wir einen höchst merkwürdigen Aufschluß über seine damalige Erwartung von seiner und seines Reiches Zukunft. Die Frage ist vom synoptischen Gebiete aus: in welcher Weise konnte er die Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit durch seine Person von dem Boden seiner jetzigen Wirkksamkeit aus erwarten, während er wohl noch nicht seinen Tod als Mittelglied vor Augen hatte? Hier hören wir 14 f. von einer ihm bevorstehenden Erhöhung, gleich der der Schlange in der Wüste, welche den Glauben in großem Maße und mit

demselben die Rettung der Glaubenden zur Folge haben solle. Bei dieser Erhöhung können wir nicht an die Kreuzigung denken; selbst wenn er diese jetzt schon vorausgesagt hätte, was allen sonstigen Spuren über den Anfang einer solchen Weissagung widerspricht, so würde doch hie gegen diesen Sinn der Zusammenhang sprechen. Denn V. 16. ist von seinem Eintritte in die Welt die Rede, nicht von seinem Tode, als dem Wege des Heiles¹⁾. Aber ebenso wenig kann an die himmlische Erhöhung gedacht werden, welche auf den Tod folgte, sondern es ist allen Anzeichen nach die Rede von einer Verherrlichung, welche auf der vor ihm liegenden Bahn eintreten und durch welche ihn Gott aller Welt in seiner Größe erweisen werde. Dies ist das nahe Kommen des Reiches unter großen Ereignissen, welches er nach den Synoptikern ankündigte, und in dessen Erwartung er vorerst den Bestand des Gesetzes bis zuletzt verkündigen konnte.

Einen weiteren lichtvollen Blick in diese Zeiten gewährt uns der Vorfall in Samarien, welcher im 4. Cap. des Johannes-Evangeliums erzählt ist. Jesus hat in Jerusalem den Boden nicht gefunden, auf welchem er sein Werk beginnen konnte (2, 24.). Er hatte sich daher eine Zeit lang auf eine vorbereitende Wirksamkeit neben dem Täufer zurückgezogen, 3, 22. bis 4, 3., bis ihn peinliche Erfahrungen veranlaßten, sich aus Judäa ganz zurückzuziehen. Wenn er nun ohne Zweifel schon mit dem Gedanken, Galiläa zum Schauplatz seiner Thaten zu machen, dorthin zieht, so ist es begreiflich, daß seine Seele voll Bewegung und sein Geist voll prophetischer Blicke war, in welchen sich sein Plan, wenn wir ihn so nennen wollen, spiegeln muß. Von der großen Erregung der höchsten Kräfte in ihm legt das Wort, mit welchem er die Nahrung abweist, 4, 32 ff., Zeugniß ab. Aus

¹⁾ Gegen diese Auffassung kann der johanneische Sprachgebrauch nach der Erklärung von *ὑψοῦν* in 12, 33. nicht geltend gemacht werden. Diese Erklärung bezeichnet sich selbst als eine apostolische Deutung. Aber nach der Darstellung des Evangelisten selbst hat Jesus 12, 32. *ὑψοῦσθαι* von seiner himmlischen Erhöhung und nicht vom Kreuzestod gebraucht. Was aber 8, 28. betrifft, so kann den dort angezeigten Folgen gemäß *ὑψώσθη* nur von der unfreiwilligen Bewirkung dieser Erhöhung oder der herrlichen Offenbarung Jesu verstanden werden. Es ist also überall an wirkliche Erhöhung zu denken, und blos der Modus derselben kann verschieden sein.

dieser Verfassung seines Innern aber ist auch der prophetische Ton des Gespräches, welches er mit dem samaritanischen Weibe, 4, 7 ff., beginnt, zu erklären. Welcher Art aber sind nun die Bilder, welche vor seinem inneren Auge stehen? Wir heben nur zwei der vorzüglichsten Punkte heraus. Das Eine ist das Wort an seine Apostel über die bevorstehende große Ernte, 35 ff. Auch hier finden wir die Anschauung des reichen und schon reifen Erntefeldes, wie Matth. 9, 37 f. Also auch hier steht die große Entscheidung in naher Erwartung vor ihm, und sein und der Seinigen Werk ist nur die letzte Arbeit, die Herbeiführung der Vollendung, welche durch das Wirken der Zeugen Gottes von Alters her vorbereitet ist, die Ernte der Saat, welche diese ausgestreut haben. Man sieht hieraus noch mehr als in den synoptischen Reden, wie er ganz und gar sich auf dem alttestamentlichen Boden wurzelnd weiß, und wie jene Aussprüche streng erhaltender Natur über die Ordnung desselben (vgl. Matth. 5, 17 ff.) nichts weniger als vereinzelt stehen, sondern mit einer tiefen und ganz in sich abgerundeten Anschauung dieses Verhältnisses zusammenhängen. Dieselbe wird noch durch ein anderes Wort an diesem Orte bestätigt, nämlich durch die nachdrückliche Erklärung gegen die Samariterin, V. 22., in welcher er sich als einen Juden bezeichnet und zu dem großen Vorrechte der Juden an das Heiligthum und die Verheißung bekennt. Wenn er aber in diesem Zusammenhange sagt, es komme die Zeit herbei, wo die Anbetung in Jerusalem ebenso wie die der Samariter auf dem Berge aufgehört haben werde, so kann auch dies nur auf das nahe messianische Reich gehen. Und dies wird dadurch nicht anders, daß gleich darauf, V. 23., unter der Anbetung *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* offenbar auch schon die Anfänge des künftigen pneumatischen Lebens in der Gegenwart im Geiste der wahren Gläubigen mitbegriffen sind. Dies ist nur derselbe Zusammenhang dieser Anfänge mit der künftigen Vollendung, wie wir ihn auch Matth. 5, 6 ff. finden. Das eben ist das Licht, welches dieser Ausspruch auf seine Erwartung wirft, daß das Reich, wie es vor seinem Geiste als Zukunft stand, in seiner pneumatischen Herrlichkeit von Anfang an dem Wesen nach nur die Vollendung des wahren inneren Lebens der Gegenwart gewesen ist. Denn er selbst trug diese Herrlichkeit schon in sich. Hier aber, wo er

gleichsam von der Höhe herab den Weg übersieht, der vor ihm liegt, mußte sein Blick mehr als sonst alle Stufen desselben in Einem Schauen zusammenfassen. So finden wir auch hier die synoptischen Charakterzüge des Zeitabschnittes bestätigt und zugleich in ihren tieferen Bezügen erläutert.

Auch die Reden, welche Johannes in E. 5. überliefert, haben keine eigentliche Parallele bei den Synoptikern; sie gehören zu einem Vorfall in Jerusalem, welchen dieselben nicht erzählen. Aber sie haben eine bestimmte Farbe, welche sich in einem synoptischen Abschnitte, nämlich Matth. E. 11., so auffallend wiederfindet, daß man sehr geneigt werden kann, die hier und dort berichteten Stücke in der Zeit aneinandergrenzend zu denken. Was Jesus aus Anlaß der Sabbathfrage, in welcher er sein wohlthätiges Thun mit dem des göttlichen Vaters verglichen hat, über sein neuestes Verhältniß zu diesem Joh. 5, 17 ff. sagt, ist eine überraschende Parallele zu dem Gebete Matth. 11, 27 ff. Und was er zu seiner Apologie im Allgemeinen Joh. 5, 31 ff. vorbringt, erinnert lebendig an seine Matth. 11, 5 ff. aus Anlaß der Sendung des Täufers berichteten Worte. Im ersteren Falle handelt es sich um sein wahres Selbstbewußtsein. Hat er Matth. 11, 27 ff. die Einzigkeit desselben in der bewußten Einheit des Sohnes mit dem Vater, die sich auf das Geisteszeugniß des letzteren in ihm stützt, ausgesprochen, so erläutert er dies Joh. 5, 20. noch näher, indem er von einer stetig fortschreitenden Reihe von Offenbarungen redet, welche er vom Vater empfängt, und welche (19.) eine wahrhafte Gottähnlichkeit seines Thuns begründet. Aber diese Aehnlichkeit oder vielmehr Einheit ist auch in ihrer Aeußerung nicht blos eine sittliche, sondern es liegt in ihr die Quelle einer göttlichen Macht, welche er ausübt. Und diese Macht beurfundet sich vornehmlich in seinem Amt zu richten und das Leben zu geben. Auch hier noch steht das Weltgericht im Vordergrund, und er spricht nun unverhüllt aus, daß er selbst sich bewußt ist, der Richter zu sein, wie er die Macht hat, jetzt schon vom Gerichte zu erretten und zu bewirken, daß, wer an ihn glaubt, das Leben gewiß hat, ohne daß er den dunkelen Weg durch Tod und Gericht zu gehen braucht (24.). Wenn man diese Auslassung mit der ähnlichen Joh. 3, 18. vergleicht, so wird man leicht finden, daß die gleiche Idee hier um

einen Schritt weiter geführt ist. Es handelt sich nicht mehr allein um die Befreiung vom Gericht, sondern es tritt schon mehr in den Vordergrund, daß mit der Macht, das ewige Leben künftig zu verleihen, auch jetzt schon die Ertheilung desselben durch ihn gegeben ist. Dieser Fortschritt entspricht dem Uebergang von der Erwartung des Reiches der Zukunft zur Anschauung der Erfüllung in der Gegenwart. Und so athmet auch die anfängliche Erklärung Jesu über sein sabbathliches Wirken, Joh. 5, 17., dasselbe Vollgefühl der Gegenwart Gottes in seinem Reiche, wie sich dies im Munde Jesu bei Betrachtung seiner großen Erfolge über das Dämonenreich, Matth. 12, 28., ausspricht. Und wie nun sein Machtbewußtsein sich in steigender Fülle offenbart, so sehen wir Hand in Hand damit hier wie in Matth. 11, 5 ff. die innerliche Erhebung über die Stufe des Täufers und zugleich das Bewußtsein einer neuen selbständigen Zeit gegenüber der Entwicklung des alten Bundes zur Reise kommen. Die ganze zweite Hälfte der Rede Jesu in E. 5. von V. 30. an ist eine Apologie seiner Stellung im großartigsten Ueberblick. Wie er Matth. 11, 11. den Täufer im Unterschiede von den Angehörigen des Himmelreiches zu den *γεννητοὶ γυναικῶν*, welche an der neuen Geburt (Joh. 3, 3.) noch keinen Theil haben, zählt, so bezeichnet er hier (5, 34.) das Zeugniß desselben schon als ein lediglich menschliches ¹⁾ im Gegensatz der großen göttlichen Offenbarungen, in deren Besitz er sich selbst weiß, vgl. 37 f. Nicht weniger aber spricht er 39 ff. aus, daß die Zeit der Schrift, d. h. des alten Bundes, und die Herrschaft Mose's zu Ende ist. Zwar ist es eben ihr Zeugniß, welches die Juden bei dem Glauben, welchen sie an ihr Wort haben, zu ihm führen soll, aber indem er so scharf die Erfüllung hervorhebt, und den ganzen Werth der früheren Offenbarung auf die Weissagung derselben beschränkt, ist damit eben auch die Grenzscheide der alten und der neuen Zeit gezogen. Wir sehen hiernach, wie sich auf diesem Punkte ganz der gleiche Proceß vollzieht, den wir auf dem synoptischen Gebiete bemerkt haben, nur mit dem Unterschiede, daß hier Alles noch schärfer gezeichnet und tiefer geschöpft ist. Aber anderer-

¹⁾ Ueberraschend ist auch die Verwandtschaft der Schilderung Joh. 5, 35. mit Matth. 11. bei aller Freiheit des Verhältnisses.

seits ist es eben die galiläische Wirkksamkeit, welche uns diesen Verlauf der Dinge erklärt, den Stoff zu diesem Zuge der Entwicklung vorwärts giebt. So werden wir insbesondere nicht übersehen dürfen, daß die Vorwürfe an die schriftgelehrten Leiter des Volkes, welche Joh. 5, 39 ff. so schlagend in ihrem Brennpunkte zusammengestellt sind, sich nur aus den mancherlei galiläischen Zusammenstößen und Kämpfen nach den Synoptikern genügend begreifen lassen.

Aber auch in den letzten Zeiten ist der johanneische Christus dem synoptischen noch parallel in der Verkündigung des Reiches, welches er in Bälde in seiner Herrlichkeit bringen wird. Bei dem synoptischen Christus sehen wir gegen das Ende seines Lebens im vertrauten Kreise diese Erwartung wieder in aller Macht hervortreten. Es würde allerdings eine Grundverschiedenheit der beiden Erzählungen nicht zu leugnen sein, wenn dies, wie man oft annimmt, im johanneischen Evangelium ganz beseitigt, ganz in den Verheißungen eines bevorstehenden höheren Geisteslebens der Apostel und einer geistigen Wiederkunft Jesu in ihre Mitte aufgegangen wäre. Aber dem ist nicht so. Vielmehr findet sich die Erwartung in der gleichen Stärke wie irgend bei den Synoptikern in den johanneischen Abschiedsreden, CC. 14—16., ausgesprochen. Allerdings handeln diese Reden vorzüglich von dem, was die Apostel in der Zeit ihrer Verwaisung durch seinen Tod zu erwarten haben, entsprechend den Ermahnungen und Weissagungen für diese Zeit, welche in den synoptischen Gleichnissen zahlreich genug gegeben sind. Der johanneische Christus fügt denselben die große Verheißung der Mittheilung des *πνεῦμα* als *παράκλητος* bei. Aber von dieser Aussicht ist überall sehr deutlich eine andere zu unterscheiden, welche 14, 3. an die Spitze gestellt ist, in einer ganz an Luk. 19, 12. erinnernden Wendung, die Aussicht, bei welcher es sich um seine persönliche Wiederkunft, ein Wiedersehen nach kurzer Trennung, 14, 18., und das Schauen Jesu in seiner Herrlichkeit, 14, 20., handelt. Es ist ein bestimmter Tag, *ἐκείνη ἡ ἡμέρα*, an welchem diese Veränderung eintreten wird. Und noch einmal ist die Weissagung dieses Tages, eingeleitet durch das gleiche Versprechen baldigen Wiedersehens, 16, 22 ff., mit einem Nachdrucke und mit einer solchen Schilderung des Zustandes herrlicher Vollendung, der dann beginnen wird,

gegeben, daß kein Zweifel über die Natur der Aussicht, über die Beziehung auf ein himmlisches Reich im Unterschiede der Geistesperiode sein kann.

Was nun noch die messianische Selbstbezeugung Jesu betrifft, welche bei den Synoptikern nach außen eine sehr verschiedene, lange zurückhaltende und erst zuletzt auch vor allem Volk ganz freie ist, so scheint dies auf den ersten Blick im johanneischen Evangelium ganz anders zu sein, und nach der ganzen Natur der Selbstaussagen des johanneischen Christus sein zu müssen. Schon bei Nikodemus nennt er sich den eingeborenen Sohn Gottes; dem samaritanischen Weibe sagt er, er sei der Messias; in dem Streite über die Sabbathheilung des Lahmen vom Teiche Bethesda setzt er seine Würde und Hohheit als Sohn des himmlischen Vaters auseinander. In Kapernaum nach der Speisung bezeichnet er sich als den vom Himmel gekommenen, vom Vater Gesandten, der die messianischen Zeiten herbeiführe. So scheint hier von Anfang an, nur in mannichfaltigen Wendungen, immer die gleiche große und erschöpfende Erklärung gegeben zu sein. Und doch ist es unverkennbar, daß die eigentlichen Verhandlungen über seine Messianität im Sinne des Evangeliums erst in C. 7. in Jerusalem beginnen, und selbst hier noch lange Zweifel möglich waren, ob er wirklich beabsichtige, sich als Messias zu geben, 10, 24., jedenfalls aber noch ein Fortschritt in seinen Erklärungen bis zu 10, 31 ff. stattfindet. Wenn aber der Evangelist selbst dies so auffaßt, so muß er auch die früheren Reden selbst noch unter einem anderen Gesichtspunkt aufgefaßt haben, und es muß sich auch noch in seiner Darstellung der wirkliche unterscheidende Gehalt derselben erkennen lassen, so sehr es eben in seiner Art liegt, diese Unterschiede zurücktreten zu lassen und überall das gleiche Bild Jesu auf der Höhe seines Daseins zu zeigen. Kommt hier vor Allem das Gespräch mit Nikodemus in Betracht, so ist wohl zu beachten, daß Jesus zu Anfang vermieden hat, demselben die Frage über seine Person unmittelbar zu beantworten, sondern vielmehr vom Reiche Gottes und der Wiedergeburt gesprochen hat. Und wenn er dann weiterhin dennoch von sich als dem Sohne Gottes redet, den der Vater der Welt zu ihrem Heile gegeben, so war der ganze Ideenkreis, in welchem sich diese Erklärungen bewegen, einem schriftgelehrten Juden, der auf den

Messias wartete, ein so vollständig neuer, daß er jedenfalls einiger Zeit bedurfte, um sich in denselben hinein zu leben, und unter diesen Gesichtspunkten den Messias wieder zu erkennen. Eine runde Erklärung zu letzterem Zwecke aber hat Jesus ihm nicht gegeben. Es ist vielmehr seine Rede ganz wie sein sonst bekanntes Verhalten nur darauf angelegt, zu dieser Erkenntniß zu erziehen. Was aber die Hauptsache ist, das Evangelium stellt die Sache so dar, daß diese Enthüllungen bei Nikodemus eine Ausnahme im damaligen Verhalten Jesu waren, während er sich eben im Allgemeinen den Juden in Jerusalem noch nicht als Messias zeigte, 2, 23., sondern erst als Propheten, 2, 13 ff., sodann als Genossen des Täufers, über dessen Ziel man durchaus im Unklaren bleiben konnte, 3, 22—4, 3. Und so hat auch die Eröffnung, welche die Samariterin 4, 26. und später ihre Mitbürger, 4, 42., erhielten, bei der Flüchtigkeit dieser ganzen hier angeknüpften Beziehung durchaus nicht den Werth einer öffentlichen Darlegung im Leben Jesu, welche auf den Gang desselben von bestimmendem Einflusse sein konnte. Anders ist dies in Cap. 5. Zwar sind die Erklärungen über sein Verhältniß zum Vater, 5, 19 ff., zunächst auch mehr eine Aufgabe, welche seinen Zuhörern gegeben ist, aber schon der Anspruch auf das Amt des Weltrichters war ein unverkennbares messianisches Zeugniß, und noch mehr ist die Erklärung über die Weissagung der Schrift auf seine Person, 5, 39 ff., ein solches. Allein es ist wohl zu beachten, daß das Evangelium hier nicht etwas darstellen will, was öfter und was gewöhnlich geschehen sei, sondern es ist ein ganz außerordentlicher Anlaß. Eine Verfolgung ist über ihn gekommen, die, wenn sie auch noch nicht förmlich eine gerichtliche war, doch von den zu einer solchen befähigten Personen ausgegangen sein muß und ihm schon die Todesstrafe in Aussicht stellte, 5, 18. Vor diesen Personen und bei solchem Anlaß mußte er sich anders erklären, als er bisher gethan. Dieser Vorfall ist eben deswegen berichtet, weil er an anderem Orte und mit anderem Charakter als der in Galiläa, E. 6., doch selbst schon eine kritische Bedeutung hat und diese auch in der Folge, vgl. 7, 11—23., bewiesen hat.

Aber wir haben noch eine andere Stütze für die Ueberzeugung, daß Jesus auch nach dem johanneischen Evangelium im

Wesentlichen denselben zurückhaltenden und allmählichen Gang seiner messianischen Selbstbezeugung nach außen eingehalten hat, wie dies auf synoptischer Seite geschehen ist, und dies ist der durchaus gleiche Gebrauch des Namens des Menschensohnes. Auch hier ist es vorzüglich dieser Name, mit welchem er sich nennt, wenn er von seinem messianischen Werke spricht, vgl. 3, 13. 14. 5, 27. 6, 27. 53. 62. Es ist der Name ebenso wie bei den Synoptikern in den Weissagungen gebraucht, welche ebenso von seinem Leidenswege, wie von seiner zukünftigen Herrlichkeit handeln, 8, 28. 12, 23. 34. 13, 31., aber nirgends so, daß die darin liegende Lehre eine ganz offene für alles Volk gewesen wäre, mit Ausnahme des Einen Falles 5, 27., wo er ähnlich wie später in der letzten Gerichtsverhandlung, Matth. 26, 64., in weissagender Rede auf den Menschensohn, der zu den letzten Dingen in Herrlichkeit kommt, hinzuweisen scheint; der erste Fall aber, wo er sich im Evangelium des Namens bedient, 1, 52., ist gleichsam eine Ankündigung, daß auf der irdischen Gestalt, welche mit diesem Namen bezeichnet ist, eine innere, nur für das Geistesauge verborgene Herrlichkeit ruhe, und eben diese mit jenem Namen begriffen werden muß. Ferner aber haben wir im Evangelium 12, 34. eine Scene, bei welcher sich deutlich zeigt, daß auch diejenigen, welche mit dem messianischen Bilde des Menschensohnes vertraut waren, es schwer hatten, bei seinem Gebrauche an den Messias zu denken. Ihren Menschensohn dachten sie sich als ewig bleibend, wenn er einmal komme, während er von sich als dem zu leiden bestimmten Menschensohne sprach. So war denn auch nach diesem Evangelium dieses Wort vielmehr bestimmt, eine Aufgabe des Glaubens zu stellen, als jederzeit eine messianische Rundgebung zu vertreten.

Dies sind nun allerdings nur wenige Züge aus dem Leben Jesu nach den beiden großen Zeugnissen, die wir über dasselbe haben, und diese nur in flüchtiger Skizze aufgezeichnet. Aber der Zweck dieser Zeilen ist nicht, die große Aufgabe nach irgend einer Seite zu erschöpfen, sondern mehr den Weg zu bezeichnen, auf welchem für diese höchste Frage der Harmonie, der Vereinigung der beiden Charakterbilder und die Erkenntniß des Lebens Jesu selbst auf Grund derselben vorgeschritten werden sollte. Man

scheue sich doch nicht davor, mit der Untersuchung einer Entwicklung auf diesem Boden Ernst zu machen und den Gang Jesu in dieser seiner Wirklichkeit zu verfolgen. Die Höhe seines Wesens kann nicht verlieren, wenn wir ihn mit seiner Aufgabe ringend, in der Erkenntniß des väterlichen Willens und der Nothwendigkeit des bestimmten Weges, darum auch in seinen Aussichten und Erwartungen fortschreiten sehen. Sicherlich haben die Evangelisten nicht anders gewußt, als daß dies der Fall gewesen. Mit der Selbsterkenntniß seiner Person war auch die seines messianischen Berufes oder Erlösungswerkes gegeben, aber nicht in fertigem Plane sondern als einer stufenweise sich ihm enthöllenden und von ihm ergriffenen Aufgabe. Wenn sein Beruf sich im Gehorsam erfüllte, so muß dieser Gehorsam auch seinen Kampf und seine Stufen der Vollendung auch der Erkenntniß nach gehabt haben. Der tiefe göttliche Grund in ihm aber kann nur um so leuchtender hervortreten, wenn wir überblicken, unter welchen Wechsellern derselbe festgestanden ist. Wir werden diese Aufgabe in geschichtlichem Sinne kaum je erschöpfen; der Gegenstand ist zu reich und zu groß; aber ein klareres Bild des Lebens Jesu, als wir es bisher gehabt, kann sicher erreicht werden.

Was aber das johanneische Evangelium betrifft, so hat es sicher das Recht, vor allen Dingen, ehe man ihm seinen geschichtlichen Charakter abspricht, noch genauer darauf geprüft zu werden, ob es sich nicht gerade dadurch am leichtesten erklären läßt, daß man seinen Inhalt geschichtlich zu verstehen sucht, was freilich auch denen gegenüber gilt, welche zwar sein Wort annehmen, aber nur dogmatisch verstehen wollen.

Ueber das Wesen des Christenthums, mit Rücksicht auf die Möglichkeit christlicher Wissenschaft.

Nach Dr. Niedner

von R. B a r m a n n,

Hilfsprediger am Prediger-Seminar in Wittenberg.

Je mehr neuerdings von verschiedenen Seiten, nicht nur von Strauß und Baur, sondern auch von Bunsen, der Ton angestimmt wird, als müsse die Theologie untergehen und sich begraben lassen in Philosophie, desto mehr thut es Noth, auf die Zeugen zu hören, welche, wie einst Schleiermacher gethan, das Recht ihres eigenthümlichen Lebensbestandes vertreten. Und so mag denn neben ihm hierfür das Zeugniß eines Mannes angerufen werden, auf welchen in diesen Jahrbüchern schon mehrfach, von Uhlhorn, Dörtenbach ¹⁾ hingewiesen worden ist. Niedner hat in seiner Kirchengeschichte gezeigt, daß ihm dieselbe, sowie die Historik überhaupt, auf Philosophie im Sinne der denkenden Zusammenfassung allgemein-menschlicher Ideen mit allgemein-menschlicher Erfahrung der Geschichte beruht, und durch ihre Aufgabe selbst auf das Wesen der christlichen Religion hingewiesen, von historischem Glauben zu historischem Wissen aufzusteigen hat ²⁾. Darum gilt ihm auch die Zurückbeziehung der Dogmen-Streitgeschichte auf die heilige Rechtsurkunde der Streitenden für historisches Verfahren ³⁾. Hierbei zeichnet er, sich streng in den Grenzen positiv-christlicher Lehrfrage haltend, den Begriff von Religionslehre als den, welcher vor und über dem scientivischen Dogmenbegriff der Schule und dem legalen der Kirche steht, so ⁴⁾

¹⁾ III. Bd. S. 518. S. 544. 550.

²⁾ Vgl. überhaupt Niedner's Kirchengeschichte, ferner seine als Manuscript gedruckte „Philosophie- und Theologie-Geschichte“ und die Abhandlungen in der Histor. Zeitschr. 1851. S. 579 ff. 1852. S. 497 ff., in den Theol. Stud. und Krit. 1853. S. 787 ff., und der Allgem. Monatschr. für Wissenschaft und Literatur 1851. Novbr. u. Decbr.

³⁾ Histor. Zeitschr. 1851. S. 657.

⁴⁾ Histor. Zeitschr. 1851. S. 589. 593.

wie er im Neuen Testament vorgezeichnet ist, und hält an der Möglichkeit einer christlichen Wissenschaft des Christenthums schon deswegen fest, weil dieselbe bereits Wirklichkeit gewesen ist. Philosophirende Theologie im Geiste des Origenes, Augustin, Anselm und Anderer, wie sie nie lange völlig verstummt ist, nimmt das Wort für Gnosis und Pistis, für den engeren Verband des Ethischen mit dem Logischen, der Religion und Theologie mit Philosophie. So sei es gestattet, dieses Zeugniß den Zeitgenossen durch Aushebung einiger Grundgedanken aufs Neue zu vergegenwärtigen.

Bei der Frage nach der Möglichkeit christlicher Wissenschaft handelt es sich nach ihm vor Allem um die Natur des Christlichen selbst. Irgendwelche permanente und universale Unselbständigkeit, im Verhältniß zu Gott oder seinem Geiste, als stetigem Quelle aller Existenzen und so auch aller Entwicklungen, ist das, ohne welches christlicherweise Religion überhaupt nicht gesetzt sein würde. So ist dem Wesen nach der Begriff von „Wissenschaft im Christenthum“ gegeben. Naturalismus und absoluter Supranaturalismus heben beide gleicherweise die Möglichkeit christlicher Wissenschaft auf, jener, indem er die absolute Selbständigkeit zum Wesen der Wissenschaft macht, dieser, indem er die absolute Unselbständigkeit für das Wesen des Christenthums erklärt. Derjenige Supranaturalismus aber, welcher unbedingt zum Wesen des Christenthums gehört, stellt (gleich allem Menschlichen) auch das Denken über die höheren Menschenangelegenheiten unter die Leitung Gottes selbst als eine Thatsache, welche in denkender oder nicht denkender Erfahrung wahrnehmbar und dadurch beglaubigt sei, und welche als Gegenstand oder Grund ebenso für Erkenntniß von ihr, wie für Glauben an sie vorliege¹⁾. Aber wie ohne Glauben kein Wissen, so kommt ohne Wissen keine Religion zu Stande, und die Bürgschaft, welche darin für die Möglichkeit christlicher Wissenschaft liegt, wird sich in näherer Untersuchung über dieses Wesen des Christenthums selbst erhärten²⁾.

¹⁾ Histor. Zeitschr. 1852. S. 605.

²⁾ Eine folgende Untersuchung soll das Problem von Seiten des Wissenschaftsbegriffs beleuchten.

Der Christlichkeit Erkennungszeichen, gemeinsam für Philosophie und Theologie, soll nach Martensen sein: *credo ut intelligam*, für Niedner eine ungeeignete Formel, ehe sie nicht von ihrer Mehrdeutigkeit, wie Einseitigkeit befreit ist. Sie muß sich legitimiren durch des Paulus apostolische Verhältnißbestimmung zwischen *πίστις* und *γνῶσις*. Denn das ist die älteste Begriffsbestimmung christlicher Wissenschaft; gleichviel, ob diese dann Theologie oder Philosophie geheißen werde, wenn sie nur die Geistestaupe empfängt ¹⁾.

Die principate Art, wie wir nach dem „apostolischen Theologen“ Paulus zur Gewißheit und zum wirklichen Besitz dessen, was zur Heilserlangung, zu frommen und sittlichem Gesinntsein und Handeln schlechthin und für alle Menschen gleich nothwendig ist ²⁾, gelangen, ist und bleibt in alle Wege *πίστις*, das Glauben, nicht das Erkennen. Zwei Gründe, eben im Wesen des Christenthums liegende, auch in den neuen heiligen Schriften überall theils ausgesprochene, theils vorausgesetzte, als theils in seiner, theils in der Menschen Natur gegeben, entscheiden für diese principale Stellung des Glaubens, ein objectiver und ein subjectiver.

Der objective Grund ist sonderbar oft zurückgestellt, beruht aber in Folgendem: das Fundament alles Christlichen, als Lehre und als Anstalt, das Princip alles dessen, was dann von Seite des Menschen geschehen soll und kann, ist selbst ein Geschichtliches, ein Factum, die Selbstoffenbarung der Gottheit in Christo; das konnte und kann also Gegenstand werden des Glaubens, nie eines durch Denken Erkennens und in diesem Sinne Wissens ³⁾. Und weil es keine bloße Vernunftidee ist, sondern wesentlich nur durch einen thatfactlichen Act göttlicher Selbstoffenbarung zur Kenntniß der Menschen gelangen, Gegenstand des Erkenntnißstrebens werden konnte, so kommt es ihm gegenüber an auf eine Empirie eigener Art, ein Erfahren der Wirkungen dieser (in Christo Gott offenbarenden) Anstalt oder Lehre, mit ihrem Glauben, Lieben und Hoffen, wie mit ihrer lebendigen göttlichen Geistes-

¹⁾ Histor. Zeitschr. 1852. S. 606.

²⁾ ebendas. 1851. S. 615 f.

³⁾ ebendas. 1851. S. 616.

folge auf der Menschen gesamntes inneres und äußeres Leben ¹⁾. Also: Anschluß an den ganzen Inhalt des lehrenden und handelnden Selbstlebens vom Stifter, als eines religionsstiftenden Lebens, selbst an die Form, in welcher solche Stiftung des Religion=Lehrens und des die Religion Lebens geschehen, inwiefern sie den Charakter der Allgemeinheit und der Ewigkeit vom Inhalt mitträgt, — so vollständiger Anschluß an die ursprüngliche Aeußerung der Kraft in deren *αὐθεντίας*; er hat zu gelten als die Grundbedingung aller ihrer Aneignung und Entwicklung nach ihm und ihm nach ²⁾. Das Wesen des Christenthums, als Lehre und Leben, ist keineswegs erst aus dem sogenannten Geist des Christenthums zu folgern, sondern liegt offen vor, zunächst in der Zweigestalt der That und der Lehre des Stifters, eines handelnden oder leidenden und eines lehrenden ganzen Lebens. Das Christenthum, in seiner absoluten Ursprünglichkeit und Selbsteigenheit, ist das persönliche Leben Jesu. Dessen Fortführung als eines ewigen Lebens in der Zeit, durch denselben Geist in den ersten Zengen und Auslegern dieses Lebens, namentlich in Paulus und Johannes, erweist sich auch als solche Fortführung; denn die epistolischen und evangelischen Schriften geben ein und dasselbe Bild der Religion als Lehre und Leben, in ihm die authentische Stiftungsgestalt ³⁾. Schön weiß Niedner von diesem objectiven Inhalt des Glaubens zu reden, von der neuen Vermittelung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ⁴⁾, die zugleich eine neue Schöpfung ist durch Gott für die Menschen, und all' das Objectiv, was in Nicht=Christlichem, auch Nicht=Religiösem liegt und nicht unchristlich noch irreligiös ist ⁵⁾, aufnimmt und aufhebt als eine im Object selber fort und fort lebendige, nicht bloß einst herabgestiegene, sondern stets herabwirkende Kraft, eine entgegenkommende Selbstbewegung göttlichen Geistes zu den menschlichen Geistern hin. Solche Einsetzung eines Bestehens im Bestehenden, einer Bewegung im Bewegenden geschah in dem Leben, in welchem einst das Sein

¹⁾ Hstor. Zeitschr. 1852. S. 606 f.

²⁾ ebendas. 1852. S. 500.

³⁾ ebendas. 1851. S. 604 f.

⁴⁾ ebendas. 1851. S. 599.

⁵⁾ Stud. und Kritik. 1853. S. 813 ff.

selber sich in's Werden herabgegeben hat, in diesem stehend und mit diesem wandelnd, ohne in ihm sich zu verlieren und ohne ihm sich zu entziehen¹⁾. So steht diese zweite Lebensschöpfung an der Spitze christlicher Zeit. Der Glaube im objectiven Sinn tritt hier statt alles Vorschreibens als göttlicher Glaubens- oder Lehrgebote überall nur auf als Botschaft oder Wort Gottes an die Menschen, als Lehrmittheilung oder Verkündigung, als Gabe unter Bedingungen und mit Gegenforderungen, auch mit Verheißungen und Androhungen und doch nicht als Gesetz. Auch fort und fort geht die Kunde des Heils als solche aus vom Geist des Vaters durch den Sohn; obwohl mittelst menschlicher Organe kann sie doch durch diese nimmer etwas Anderes werden, als was sie ursprünglich ist. Das Evangelium selber tritt an den Menschen heran als Gegenstand für seine freie Hingebung und Strebung, eben nur als göttliche Gabe und Kunde aus der Fülle des Göttlichen. In dieser seiner Wirkungsform ist neben der objectiven Seite die subjective mit wesentlich gesetzt²⁾.

Hier nun kommt die so tief in unsere Zeit einschneidende Frage zur Sprache, welche Stellung die christliche Individual-Subjectivität zur Kirche und wiederum Individuum und Societät zusammen zur christlichen Bundesurschrift einzunehmen haben. Es ist aber nach Niedner nicht richtig, mit Martensen jene Stellung für beide Fälle als „relative Selbständigkeit“ zu bezeichnen, vielmehr ist zu sagen „Freiheit in der Abhängigkeit“, wie auch Hofmann zur Erläuterung seiner zweiten Streitschrift mit großer Besonnenheit gesagt hat³⁾, obschon er in der Baumgarten'schen Sache doch auch Angriffen wie Dieckhoff's wegen seiner Lehre von der Schrift nicht hat entgehen können. Jenes für Niedner durch die Natur des Schriftinhalts gewährleistete Band ist wesentlich verschieden von der Fessel der zu Dogmatisirung fortgegangenen Kirche. „Relative Selbständigkeit“ der Schrift gegenüber könnte erst eintreten, wäre ihr Inhalt als Gegenstand der Erkenntniß durch Auslegen und Entwickeln bereits erschöpft. Auch das Verhältniß des Individuums zur Kirche wird weniger

¹⁾ Stud. und Krit. 1853. S. 845 f.

²⁾ Histor. Zeitschr. 1851. S. 606 f.

³⁾ Zeitschr. für Prot. und Kirche, Septbr. 1857.

treffend durch „relative Selbständigkeit“, als durch „stetig gemeinsames Wirken beider“ gezeichnet, nicht zwar nach den Zuständen der Gegenwart, sondern nach den Geschichten aller christlichen Zeiten. — Zwar auch die Reformation haben wir nicht von der sichtbaren Kirche empfangen; äußerer und innerer Fortgang derselben wäre auch größer gewesen, hätte nicht „die Kirche“ ihr sich verschlossen, so daß eine neue Kirche sich aufthun mußte. Aber diese Zweiheit sichtbarer und unsichtbarer Kirche, welche bekanntlich in's Protestantische sich fortgepflanzt hat, ist nur die factische, nicht die normale Kirchengestalt. Die Verminderung dieses Dualismus muß Aufgabe sein; darum darf keinerlei, auch keine relative Selbständigkeit Grundsatz sein. Gilt es doch auch, wie Niedner bei gründlicher Untersuchung dieses Verhältnisses von Societät und Individualität zeigt ¹⁾, daß die genialen Individualitäten nicht so autonomisch, nicht so aus sich selbst unmittelbar schaffen, wie meist angenommen wird. Und weil er zu Solchen redet, denen Christus etwas mehr ist, als der „erste Christ“ und „religiöser Genius“, verneint er auch die Frage, ob je religiöse Genialität unter Christen vollständig erschienen sei, d. i. als harmonisches sich Zusammenfassen und unter sich Zusammengreifen aller der Beziehungen oder Seiten, in welchen der Vollbegriff objectiver Religion als subjective Religion oder religiöses Leben sich manifestiren würde. Es kann also nicht von absoluter Autonomie des individuellen Subjects die Rede sein, wie Baur sie von den Reformatoren, freilich bewußtlos, geübt findet ²⁾. Der angreifende Protestantismus, selbst der im 16. und 17. Jahrhundert zum Theil über die Reformatoren hinausgehende, forderte nur Autonomie des individuellen Subjects, der Kirche gegenüber, als freie Wahl des Schrift-Pneuma, statt des Kirchen-Pneuma zur principalen Quelle und Norm. Mit diesem Formalprincip ist das Materialprincip unserer Kirche wesentlich Eins, wie Niedner auch in der Rede zu Luther's Todestage 1846 entwickelt, indem er, womit sich Schenkel beruhigen könnte, das Eine Princip, die versöhnende Person Christi, aufstellt und dasselbe keineswegs bloß subjectiv sich nach seinen zwei Seiten unter-

¹⁾ Stud. und Kritik. 1853. S. 866 f.

²⁾ Kieler Monatschrift, S. 426.

scheiden läßt, daß nämlich die fortwährende Lebensströmung des Versöhnens und Geistsendens, dieser zwei Erlösungs- oder Heilsacte, ausgeht von Christi Fortthätigkeit und von der Fortwirksamkeit des Geistes in der Schrift. Die christliche Individual-Subjectivität ist also — so werden wir von objectiver Seite her immer sagen müssen — entschieden gestellt unter göttlichen Einfluß, wie dieser in Schrift und Kirche und wie er noch außerhalb beider sich geäußert hat und äußert. Das ist christliche Fassung des christlichen Supranaturalismus, der, freilich sehr undogmatisch für Viele, das Maß für den dreifachen Einfluß auf's Subject unbestimmt läßt, entsprechend dem Canon von der Mitwesentlichkeit des Subjectiven, eine Unbestimmtheit, wie sie allem Organischen und Nicht-Mechanischen in einer Kirchenordnung Gottes eignet ¹⁾. Es möchte sich hiermit zugleich Dörtenbach's Vorwurf gegen Niedner, wie auch gegen Jul. Müller erledigen ²⁾; denn das dogmatifirende Subject tritt gar nicht so mechanisch neben die beiden anderen Factoren, Schrift und Kirche, sondern mit seiner ganzen Persönlichkeit, nicht bloß als wissenschaftliches, bildet es den Einheitspunkt, gerade wie Dörtenbach auch will ³⁾. Es wird überhaupt nicht gerathen sein, von vornherein Schrift und Kirche als das Objectiv zu bezeichnen, die freie Denktthätigkeit oder das christliche Bewußtsein als das Subjective; vielmehr ist in den Vordergrund mitzustellen, daß die beiden ersten Elemente auch Subjectives haben und das letztere auch Objectives ⁴⁾. Der echte Supranaturalismus, der sich als schlechtthin ungetrübtes Zusammenhalten eines Objectiven und Subjectiven faßt, fordert und wirkt beim Subject ein überall zweiseitiges Bewußtsein: 1) fortdauernde Aufhebung aller Selbstgenugsamkeit und Selbständigkeit der Subjecte gegenüber dem „höchsten“ Objectiven, dem Leben Christi, als einem vor und über ihnen in sich Bestehenden und doch für sie Nothwendigen und auf sie Wirksamen, weil es unendlich größer ist, als alle Subjecte zusammen; 2) neu ver-

¹⁾ *Histor. Zeitschr.* 1851. S. 601 f.

²⁾ *Jahrb. für D. Theol.* III. S. 544. 572.

³⁾ ebendaf. S. 563. Die S. 577. citirte Aeußerung Niedner's ist zusammengehalten mit S. 544.

⁴⁾ ebendaf. S. 563. 577.

stärkte Forderung, wie erhöhte Leitung einer Selbstmitthätigkeit der Subjecte gegenüber demselben Objectiven¹⁾. Die Wiedergeburt als das wirkliche Geschehen am Subjecte, das Werden eines neuen Menschen nach dem Bilde und Willen Gottes, in Folge der Liebe und Gnade Gottes vollzieht sich nicht, wie bei der ersten Schöpfung durch göttliches Schaffen allein²⁾. Vielmehr eine zweifache Selbstmitthätigkeit des werdenden erfolgt: als Glaube, der Bedürftigkeit bewußte und der Gnade vertrauende Hingebung, nach ihrer stets nothwendig bleibenden „religiösen“ Seite; als Liebe zu Gott und Menschen, auch eigene Strebung nach Heiligung und Heil, nach ihrer als Glaubensfrucht oder Wirkung geforderten „moralischen“ Seite: auf beiden Seiten ohne je ganz sich zu vollenden. Das Christenthum setzt demnach ein zweifach receptives Verhalten der Subjecte und eben hiermit zugleich ein actives ein³⁾. Die absolute Wahrheit und In sich selbstgewißheit der (objectiven) Pistis als der göttlichen Botschaft und Lehre verpflichtet und berechtigt zu *πίστις* als des Subjects absolutem Gewißsein von der absoluten Wahrheit und Gewißheit des Objects. Und desgleichen, die evangelische Gottesbotschaft und Lehre mit ihren Forderungen und Eröffnungen über die neue Weltordnung verpflichtet und berechtigt zu Selbstmitthätigkeit des Subjects, zu freiem Zustimmung oder Gehorsam, also zu zugleich sittlichem wie frommem, moralischem, wie religiösem Thun und Sein⁴⁾. Dies ist Gründung eines religiösen und ethischen Verbandes in Eins, eines Bundes, wie Gott ihn schließt, und wie er in der Fülle der Zeiten ihn schließen wollte. Es war möglich, nimmermehr durch Wissen und Erkennen, sondern principaliter allein durch *πίστις*.

Das wird nun auch von der subjectiven Seite her durch Eingehen auf der Menschen Natur und Zustände zu erhärten sein, um zu begreifen, wie der Begriff der Theologie in Schrift und Kirche sich ergeben kann, um dem Erkennen doch auch sein Recht zu geben. Es wird der von Niedner gebotene, hierher

¹⁾ Stud. und Kritik. 1853. S. 846. Histor. Zeitschr. 1852. S. 601.

²⁾ Stud. und Kritik. 1853. S. 813 f.

³⁾ Histor. Zeitschr. 1851. S. 600.

⁴⁾ Histor. Zeitschr. 1851. S. 600.

gehörende Stoff sich am klarsten darstellen, wenn wir, was sonst immer auseinanderfällt, 1) das Logische mit dem Physischen und Ethischen recht zusammenfügen; 2) wenn wir die psychologischen Erscheinungsformen Glaube, Liebe und Hoffnung recht vertheilen auf die Functionen des Erkennens, Wollens und Fühlens, und 3) Theorie und Praxis, Leben und Wissenschaft in das rechte Verhältniß bringen.

Das Glauben, obgleich in seiner rechten und vollen Weise nichts weniger als Jedermanns Ding oder je sich vollendend, hat doch (auf Seite des Subjects) seine Wurzel und seine Nahrung mehr im ganzen Menschen, in allen vom Bedürfniß des Gegenstandes angesprochenen Seiten seines geistigen oder Seelenwesens und mehr im Erfahren der Wirkungen des Gegenstandes auf des Menschen ganzes inneres wie äußeres Leben¹⁾. Der Glaube umspannt und verschmilzt auf das innigste mit einander das Physische, Logische und Ethische, wie dies Dreies das Evangelium in Eins faßt, für alle drei Haupttheile der Menschennatur besonders sorgend, wie auch besonders darauf rechnend, allerdings so, daß dieselben in der gemeinsamen Beziehung auf ein höheres Sein, zu welchem sie erzogen werden sollen, immer mehr zusammengeführt werden, nämlich aus der Beziehung auf die Welt heraus zu der auf die Gottheit. Das menschlich Physische und Logische und Ethische ist auf die göttliche Macht und Weisheit und Heiligkeit gewiesen, aber wie das dreifache Göttliche in sich zusammengehalten durch das Band der Liebe, welche in Gott als Güte und Gnade schon ist und waltet, in den Menschen als Gegenliebe zu Gott werden und sich entwickeln soll²⁾. Die Anthropologie des Christenthums stellt, nach dem unendlichen oder unerreichbaren Vorbilde Gottes, die Idee menschlicher Naturentwicklung mit zwei Grundzügen auf: harmonisches Verhältniß unter allen Seiten dieser Natur und das ethische Sein, Heiligkeit und Liebe, als das Princip, welches wahrer Aeußerung wie Entwicklung aller übrigen Anlagen oder Vermögen zum Grunde liegt und sie bestimmt³⁾.

¹⁾ Hiftor. Zeitschr. 1851. S. 616.

²⁾ ebendas. 1852. S. 561.

³⁾ ebendas. 1852. S. 578.

Für das Physische in der Bedeutung des leiblichen äußeren Wohles als mitwesentlichen Beziehungspunkt der christlichen Religion bedarf es nur einer Hinweisung auf deren theokratische und teleologische Weltauffassung, wie solche durch diese ganze Religion der Humanität geht. Deren Bild in ihres Stifters Leben, mit seinem Lehren und Handeln, mit seinen Anordnungen und Verheißungen, stellt das physische Gut oder Uebel, nur ungleich tiefer als das moralische, mitten in der neuen Weltordnung Gottes auf, anstatt es stoisch herauszusetzen.

Für das Logische als mitwesentlich für das Christenthum zeugt positiv das Object selber, da Johannes seinen Urheber als Logos bezeichnet, Paulus das Pneuma ausdrücklich auch auf Gnosis bezieht und Wesen und Zweck des ganzen Inhalts dieser Religion als Lehre und Anstalt darauf geht. Aber es zeugt dafür, wenngleich mehr negativ, die hier zur Sprache gebrachte subjective Seite. Es bedarf nämlich die ethisch-religiöse Gewißheit des Glaubens als Grundlage einer Erkenntniß des gesammten Göttlichen, um sich zu verwahren wider die Scheingewißheiten, welche am Dialecticismus mit seinem Denken in Bezug auf Gott und am Mysticismus mit seinem Fühlen in Bezug auf Gott haften. Ein besonderer Grund solcher Anerkennung des Logischen als mitnothwendig in Religion ist nicht nur, daß es überhaupt als Organ zu Förderung der Religion in seiner Art mitwirkt, sondern dabei auch deren zunächst und vorzugsweis ethischem Zweck und Wesen sich anschließe und theilweise unterordne. Die logische Naturseite soll gerade bei dem von ihr in Anspruch genommenen Beziehen aller weltlichen und menschlichen Dinge auf ein Höchstes all' ihr Denken so vollbringen, daß die Heiligkeit und das Ethische als das absolut Wesentliche und Oberste an derselben gewahrt bleibe; sie soll im Ethischen ein Mit-Gesetz für Maß und Art ihres Denkens haben, ihre specifische Weihe erhalten. War das ursprüngliche Naturgemäße der enge Zusammenhang aller drei (in Eine Natur zusammengefügt) Thätigkeitsformen, so verbleibt dem Ethischen das Eigene, der allein absolut wesentliche und der principale Beziehungspunkt zu sein ¹⁾. Dies verkannt zu haben, ist der Vor-

¹⁾ Histor. Zeitschr. 1851. S. 607.

wurf, welcher die pantheistische Naturphilosophie bei Hegel und Baur trifft, welche nach Niedner das Anthropologische wie das Theologische unter das Kosmologische beugt und herabdrückt und durch das nur-Denken und Denkwissen das Ethische beseitigt, das als ein nur „moralisches Interesse und Bestreben“ sammt seiner Glaubensform in Bezug auf das Sein der Dinge oder „des Göttlichen in Welt“ sich eingedrängt und selbst vorgeedrängt habe¹⁾. Wir lassen dahin gestellt, wie weit Rosenkranz mit seiner Apologie gegen eine ähnliche Charakteristik Hegel's durch Dr. Haym im Rechte ist; offenbar aber erhebt sich Niedner weit über Kant's und des älteren Fichte Ethicismus, den Haym gern erneuern möchte; denn nicht ausschließlich, sondern nur vorzugsweise will das Evangelium die Menschen moralisch zu dem erziehen, was sie sein sollen. Dieses Ethische schließt für Niedner das Physische und Logische nicht von einer Consubstantialität aus, sondern treibt durch seinen absoluten Primat nur zwei der bösesten Principe der Dogmatik aus: einen bald nur formal-logischen, bald auch speculativ-dialektischen Theoreticismus, ebenso einen die Scheu vor Dogmen-Denken durch die Natur des Ethischen entschuldigenden sogenannten moralischen Practicismus. Religiöses und Ethisches sind demnach untrennbar; überall kann es nur sittliche Frömmigkeit und fromme Sittlichkeit geben²⁾. Das ist die Thatfache in factischer Menschennatur, daß auf ihrer Willensseite mehr und allgemeiner, als auf ihrer Seite des Denkens, schon ein bloßes Annähern der Kraftentwicklung an das göttliche Object einen Erfolg bietet. Hieran schließt das Christenthum an. Denn die Gottheit trat in dieser Weltanstalt an die Menschen heran vorzugsweise als das heilige Wesen der Güte und Gnade, der Selbstmittheilung aus seiner Heiligkeit und des Nachlassens von deren Forderung. Das war und ist das Reich des Sohnes, als Heiligung für ein Reich des Geistes. Solches Reich selbst, als die Gemeinschaft höherer Vollenbung entgegengehender Geister, sollte das Gottes- und Geisterwerk einer Ewigkeit sein³⁾. Es hängt dieser Begriff

¹⁾ Kieler Monatschrift, S. 331.

²⁾ Histo. Zeitschr. 1852. S. 564.

³⁾ ebendas. 1852. S. 567.

„ethischer Religion“ wesentlich ab von richtiger Fassung des Verhältnisses zwischen Göttlichem und Menschlichem, Uebernatürlichem und Natürlichem ¹⁾, wobei unüberwindliche Schwierigkeiten entstehen, wenn zwei Klassen gemacht werden, Natürliches als nur-natürliches und Uebernatürliches als nur-übernatürliches. Das normale Verhältniß ist, daß immer mehr von dem Göttlichen und Uebernatürlichen zugleich menschen-natürlich werde, daß der Menschen Antheilnahme an Gottes göttlicher Weltvollbringung eine immer größere (reinere und vollere) werde. Neben diese ethische Seite tritt untrennbar, ja vorwaltend die religiöse: daß das unendliche Uebergewicht des Thuns von Seite des über Welt- und Menschennatur Stehenden, Gottes Gnadenhülfe und Nachsicht als immer dasselbe bleibend immer mehr in der Menschen Bewußtsein trete. So trägt solch' religiöses Bewußtsein oder Glauben in sich selbst als ein nicht bloß Gebotenes seine Verwahrung wider Selbstüberhebung in Betreff seines andern, des sittlichen Bestandtheils. Nicht als ein Gesetz, dem das Subject aus eignen Kräften nachzukommen hätte, stehen Evangelium und Pistis da, sondern sie machen frei von dem Gesetz der Sünde und lehren doch bleiben in dem Gesetz Christi, in dem Gesetz Gottes. Wenigstens nach dem johanneischen und paulinischen Christus (welcher wohl einen noch idealeren überflüssig machen könnte) ist die neue Heilsordnung für ein neues Menschengeschlecht, der neue Bund Gottes mit den Menschen (auf der objectiven und subjectiven Seite, d. i.) nach seiner Vollziehungsart durch Gott und Menschen zwar auch noch benennbar als „Gesetz“, als göttliches und menschliches Verkündigen und Vernehmen, Durchführen und Befolgen des Gotteswillens, aber als ein Gesetz der Gnade und Liebe gegeben, und als ein Gesetz, das Glaube und Gegenliebe befolge (*νόμος τῆς πίστεως*) ²⁾. Bewahrt sich die rechte Objectivität auch als lebendig in das Subject eingehende und eingegangene Kraft, so hat die rechte Subjectivität sich danach umzuwandeln durch des Objects ganze Aufnehmung in's ganze Subject ³⁾. Mag die Intensität

¹⁾ Hstor. Zeitschr. 1852. S. 570 ff.

²⁾ ebdas. 1851. S. 600.

³⁾ ebdas. 1851. S. 607.

der Wirkung immer mangelhaft bleiben, die Extension vermag dieselbe gleichsam zu ersetzen. Die totale Entstehungsart des Glaubens, die totale Wirkungsart des Glaubensgegenstandes gewährleistet zugleich seine universale Anwendbarkeit. Von allem dem findet beim Denkwissen, nach Pauli Aussage, das Gegentheil statt: der Weg der Erkenntniß, auch der Glaubenserkenntniß, eben weil er schmaler ist, d. h. nur Eine Seite des Geistes berührt oder in Anspruch nimmt, ist theils länger und weiter, theils enger für die, welche auf ihm wandeln können. Leichter aber und für Alle oder die Meisten ziemlich gleich möglich bildet sich ein mehr oder minder ausreichende Glaubensgewißheit gewährendes Glaubensleben eben wegen jener Totalität. Das Glauben ist die Epitome des Wissens.

So hat denn aus jenen beiden Gründen zusammen, dem objectiven, in der Natur der Sache, und dem subjectiven, in der Natur ihrer Empfänger liegenden, welche beide auch „humane“ heißen können, das Neue Testament und sein Christenthum zur Aneignungs- und Daseins- und Wirkungsform seiner Religionslehre wie Religion nicht zunächst ein Denkwissen, sondern hingebendes Erkenntnißstreben ($\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$) erkoren, ja es hat diesem noch das Lieben oder Thun als weiteres Mittel des Gewißwerdens beigegeben und das einer erst künftigen Erfüllung wartende Hoffen nicht verschmäht¹⁾. Es wird nicht ohne Gewinn sein, die Trias mit den drei psychologischen Erscheinungsformen subjectiver Religion, Gefühl und Erkennen und Wollen, zusammenzuhalten²⁾, da keineswegs schon die drei Entschiedenheiten oder Einseitigkeiten überwunden sind, entweder eudämonistisch-pathologisch ein mehr oder minder sinnen-geistiges Abhängigkeitsbewußtsein oder Gefühl an die Spitze zu stellen, oder, wie der praktische Verstand des Moralismus, den Willen für bestimmbar durch das Göttliche zu halten bei einem „Denken“, welches mehr nur nach negativ abwehrender Erkenntniß strebe, von Gefühl aber sich frei mache, oder, wie das speculative Denken, „bewußtloses“ Fühlen oder Glauben durch Wissen zu ersetzen und dadurch auch den Willen unter sich zu bringen. Eine

1) Histor. Zeitschr. 1851. S. 617.

2) ebendas. 1852. S. 565 f.

Anthropophysik subjectiver Religion hat, auch bei Anerkenntniß aller drei religiösen Geistesformen als durchaus correlater, doch deren Rechtsverhältniß unter einander noch zu ordnen. Auch der Sinnlichkeit wäre daneben eine Stelle anzuweisen, obwohl natürlich die tiefste, womit sie zugleich unschädlicher würde, als bei ihrer (wohl nie vermiedenen) Einmischung in die drei andern. Diese heißen sehr richtig blos psychologische, nicht pneumatologische, sollen aber nach Durchgeistung streben. Zwar wird die Rangbestimmung der drei oder vier Formen bis auf einen gewissen Grad immer unbestimmt bleiben, nach Individualität der Personen und Zustände; aber es sind immer die factischen und die idealen Menschennatur-Eigenschaften zusammen zu beachten.

Im Christenthum ist die Grundlinie für dies Verhältniß wesentlich bereits gezogen: *πλοτις*, dieser bedeutungsreiche Gesamtausdruck des Religionsbegriffes als subjectiv-religiösen Seins ist nämlich Hingegenheit des ganzen Menschen nach physischer, logischer und ethischer Seite seiner Natur und Weltstellung an Gott, als das Wesen, welches den Menschen in einer zweiten Schöpfung zu höherem Bedürfen wie Vermögen berufen habe, als in der ersten. Als zwei besondere Formen der *πλοτις*, zur Aneignung und Aeußerung der Wesenheit und Kraft, die in des Glaubens Inhalt und Vorhandensein (objectiv und subjectiv) liegt, sind ausdrücklich gesetzt: Gefühl und Wille, *ἀγάπη*, und auf Denken, wie auf äußeres oder inneres Erfahren gegründetes Erkennen, *γνώσις* ¹⁾. Dazu noch die *ἐλπίς*, als das Warten einer die Mängel des Glaubens und der Liebe ergänzenden, die Früchte beider als seligen Genuß aufbewahrenden oder gewährenden Zukunft in einem ewigen Leben ²⁾. — Der Glaube als das religiöse Sein hat die Priorität, aber die Liebe die Superiorität; denn das Werden eines neuen Menschen auch dem Willen nach, durch Gesinnung und That, ist die schwierigere Seite des Selbstthätigseins des moralisch-religiösen Christencharakters, während doch die pñstischen (und gnostischen) Gaben und Thätigkeiten mehr auf der Seite des Empfangens liegen, und ebenso das Hoffen, obwohl sein Gegenstand das Höchste ist, der gegenwärtigen Idee

¹⁾ Hístor. Zeitschr. 1852. S. 567.

²⁾ ebendas. 1851. S. 609.

bereinstige Wirklichkeit, des dießseitigen Glaubens oder Erkennens und Liebens Vollendung ¹⁾). Mancherlei Irrthümer brachen in das Lehrbilden über diese Rangordnung ein: namentlich, was zur Findung des rechten Theologiebegriffes nicht führt, der Glaube wurde zum Fürwahrhalten herabgesetzt und ließ dann natürlich im Wissen einen nothwendigen Ersatz der Gewißheit suchen; oder auch es war ein Glaube nicht zugleich an den Geist des Sohnes wie an den Sohn. Naturalistischer oder rationalistischer Glaubenshaß liebte die Liebe dermaßen, daß er ihr auch die erste Stelle zuerkannte, weil ihr die höhere zukommt. Falsch-orthodoxer Glaubenseifer gestand die von (Christus wie von Paulus ausgesprochene) Tieferstellung des Glaubens nur scheinbar zu, weil ihm die erste Stelle zukommt. Ueberhaupt war es wenigstens nicht paulinisch und johanneisch, auch wohl nicht christlich, daß die vielberufene Wissenschaftsfrage überall nur vom Verhältniß des Wissens zum Glauben, nicht ebenso von dem des Wissens zur Liebe handelte. Auch in Bezug auf die Stellung des Wissens zur Hoffnung klagt Niedner, wie diese Jahrbücher von Anfang an, daß die Dogmenkraft zum Herbeikommen des christlichen τέλος nicht groß genug gewesen ist; das Dogmenlicht habe nicht hell genug geschienen auf die zwei loci von Kirche und letzten Dingen, wenigstens erscheine die teleologische Seite in der Dogmatik ungleich enger gefaßt, als in der un-„dogmatischen“ Lehre Christi ²⁾). Der ganze Umfang der uns beschäftigenden Frage breitet sich in der Fassung aus, wie sich die drei oder vier Stufenformen alles religiösen Lebens, Glaube (Wissen), Liebe, Hoffnung, zu der natürlichen Dreitheilung: Erkennen, Fühlen, Wollen, verhalten.

Es ist hier auf beiden Seiten aber wohl zu berücksichtigen, daß der ganze Mensch, mit seiner ganzen geistigen Natur, Subject ist ³⁾); das Ineinander der drei Formen, wie es im apostolischen Bewußtsein lag, ist wohl zu beachten: nur vergleichungs- oder vorzugsweise kann der Glaube gelten als näher zur intellectuellen und die Liebe zur Willensseite hinliegend.

¹⁾ Hiftor. Zeitschr. 1851. S. 609.

²⁾ ebendas. 1851. S. 612., vgl. 1852. S. 513. 556.

³⁾ ebendas. 1851. S. 612.

Die natürliche Dreitheilung ist für Niedner gar nicht etwa blos: Erkennen, Fühlen, Wollen, sondern: Denken nebst Erkennen oder Wissen, Gemüth nebst Gefühl und Einbildungskraft, Wollen nebst Gesinntheit und That. Da enthält ja jedes Drittel (oder, wenn man die Sinnlichkeit hinzunimmt, Viertel) wieder alle Momente des Ganzen: das Denken muß wiederkehren bei Einbildungskraft und Ausführung der That; im Gefühl ruht für das Denken das Moment des Gewiſſeins und für das Gesinntheit die Wärme; das Wollen aber zeugt dem Erkennen seine Energie ein und prägt dem Gemüth seinen Charakter auf. Soll dies religiöse Leben mit seinen Pulsschlägen in sich selber bezeichnet werden, so wird immer Schleiermacher's Ausdruck in der zweiten Auflage der Glaubenslehre, sowie in der Dialektik, am treffendsten sein: unmittelbares Selbstbewußtsein. Es ist dies bei Schleiermacher gar nicht bloßes Fühlen, sondern zugleich sind Denken und Wollen mitgesetzt, auch das Wollen, dessen Postulate nach der objectiven Seite hin Sigwart's erste Abhandlung nicht hätte übergehen sollen ¹⁾, und noch weniger die des unmittelbaren Selbstbewußtseins oder Gefühls. Denn was Schleiermacher darunter versteht, ist nicht blos die urreinste innere Lebensregung des Geistes und Grundlage des Erkennens oder Wollens, sondern auch dessen Wirkung, sein im Innern des ganzen Menschen sich reflectirendes Gesamt- und Schlusergebniß. Setzt Niedner mit solchen Worten ²⁾, die er gegen nur-principale Stellung des Gefühls richtet, doch auch als letztes τέλος eine Unmittelbarkeit des Bewußtseins, nicht etwa als dunkeln Grund bewußtlosen Bewußtseins ³⁾, sondern reflectirt: so dünkt uns, hat die Glaubenslehre guten Grund, dies letzte Ziel auch zur ἀρχή, zum Princip zu machen, und das um so mehr, je weniger daneben die dialectische Sprachbildung versäumt wird. Denn darin hat Schleiermacher, was auch Sigwart übersehen hat und trotz Dorner's Einrede nicht zugestehet, die Bürgschaft objectiver Wissenschaft gestellt. Sind demnach Erkennen, Fühlen und Wollen nur so drei Seiten der geistigen Menschennatur, daß in jeder die Totalität

1) Jahrb. f. D. Th. II, 834. wird dieser Punkt nur kurz berührt.

2) Hstor. Zeitschr. 1851. S. 674.

3) ebendas. 1851. S. 625.

des Subjects liegt, und sind nach Niedner auf Seiten der Religion Glauben, Erkennen und Lieben die drei Arten, welche, wechselsweis sich tragend und verstärkend, Gewißheit des Heils gewähren: so spitzt sich die obige Frage hier so zu, wie dies von Glauben und Lieben in die Mitte genommene Erkennen sich unterscheide einmal von Glauben und Lieben selbst, dann aber auch von dem Erkennen in der natürlichen Dreitheilung, sei es gemeine Erfahrungserkenntniß oder wissenschaftliche Denkerkenntniß¹⁾. Hier liegt der eigentliche Angelpunkt für Findung des Theologiebegriffes.

Das Glauben hebt der Apostel Paulus stärker hervor, wegen der Grundeigenschaft christlicher Religionslehre, wie Religion, wonach sie auf Totalität des Subjects dringt und hiermit zugleich ihre Universalität bewährt. Der Apostel verurtheilt die einseitige Berücksichtigung der Intellectualität und erkennt der *πίστις* mindestens gleichen Werth mit der *γνώσις* zu, sowie der *ἀγάπη* höheren Werth als beiden. Dabei ist aber *πίστις* weder blos Praktisches, noch *γνώσις* blos Theoretisches, sondern beide sind schon durch sich selber zusammengehalten, noch außer dem Bande, welches das durchweg gemeinsame und in Einer Weise empfangene Object im Princip um sie schlingt, die sie schaffende und erhaltende und regierende geschichtliche (Offenbarungs-) That und Wirksamkeit Gottes, die (in Christus voll) erschienene und dann (in wahren Nachfolgern) nacherscheinende ewige Schöpferkraft seines Geistes. Das Erkennen konnte nichts Anderes erkennen, als was das Glauben glaubte²⁾. Dadurch erhält auch die intellectuelle Seite ihr Recht; denn das Erkennen vollzieht und gründet sich in Denken und Wissen (im Sinne von „Kenntnisse haben“), ist also allerdings dasselbe wie in Weltwissenschaft, aber gebunden an seinen Gegenstand, inwieweit er gegeben und nun erst noch weiter erforschbar ist, außerdem erfolgverheißend nur im stetigen Verbande mit den zwei anderen Arten, Glauben und Lieben³⁾. Diese haben ja auch eigentlich Wissen (im Sinne von „Gewißheit haben“, „gewiß werden“) zum Ziel,

1) Hiftor. Zeitschr. 1851. S. 613.

2) ebenbas. 1851. S. 615.

3) ebenbas. 1851. S. 614.

gleich dem Erkennen, und alle drei streben nur als andere Arten demselben Ziele zu, wie das „wissenschaftliche Denken“ (im Sinne von „Kenntnisse haben“), daß sie nämlich statt bloßen Fürwahrhaltens oder Meinens Gewißheit erlangen von der absoluten Wahrheit und Insielbstgewißheit des Christenthums. Der Wesensunterschied betrifft das Ziel, das eines Gegenstandes Gewißwerden oder Wissen, nur insofern, als seine Erreichbarkeit durch Denken und Weiterkenntniß im Christenthum geleugnet wird ¹⁾. Aber diese Herabsetzung und Ausschließung philosophenwissenschaftlicher Selbstweisheit geht nach Paulus ausdrücklich allein auf diejenige Kunde von göttlichen und menschlichen Dingen, welche nothwendig der bloßen Vernunft unerkenntbar gewesen, und welche zum ewigen Heile schlecht hin erforderlich war. Und dennoch kommt dies eigentlich philosophenwissenschaftliche Denken und Wissen zu seinem Rechte, indem es das im Glauben Gegebene zu seinem nun erst weiter erforschbaren Subjecte annimmt und sich eng mit der Liebe verbindet. Glauben und Liebe, Glauben oder Erkennen und Liebe oder Thun stehen überall in enger Verbindung.

Es ist damit das dritte Paar von Begriffen angegeben, welche auf dieser subjectiven Seite liegen und näher zu untersuchen sind, Erkennen und Thun, Theorie und Praxis. Es ist dem Paulus bei seiner noch mangelhaften Kunst des „Disciplinenspalzens“ — sagt Niedner nicht ohne einige Ironie — nicht in den Sinn gekommen, theoretische und praktische Theologie im nachmaligen gemeineren Sinn zu unterscheiden, als Anweisung oder Anleitung, die Religion theils zu erkennen, theils zu verwalten. Auch nicht in der Weise macht er die Unterscheidung, als würde eine Glaubens- und Sitten-Lehrwissenschaft, Dogmatisches und Ethisches, eine Theorie theils des πιστόν oder γνωστόν, theils des πρακτόν erfordert. Obgleich er die Charismen nach ihrer Natur theilt in näher nach dem θεωρεῖν und in näher nach dem πράσσειν hinliegende, so macht er diese Unterscheidung doch nicht förmlich, eben weil in Sachen der Religion die stete Zusammenfassung der geistigen Menschennatur, gleichwie der enge Zusammenhang des Glaubens und Lebens unter einander ihm wichtiger

¹⁾ Histor. Zeitschr. 1851. S. 612 f.

war, als die von selbst sich ergebende Zweifachheit dieser zwei Seiten, lebendigen Glaubens und gläubigen Lebens.

Fraglich ist ja in christlicher Religion der Umfang des *θεωρεῖν*, wie weit nur scientivisches Auslegen oder auch Entwickeln und zugleich speculatives Erforschen und Prüfen und Weiterführen sich unterscheide und doch verbinde mit Religiösem; ebenso wie weit nur in den Gegenstand sich vertiefender Religionsinn und bis zu intellectueller Anschauung sich steigende Geistesergriffenheit und Erhabenheit. Beim *πράσσειν* ist fraglich: dessen Darstellung als Religionsübung, in Formen theils individuell-privater Ascese, theils gemeinsam öffentlichen Cults; ebenso als Religionsausübung, theils in Gläubigkeit bestimmten Vorstellens und Gesinntseins, theils in Selbstbestimmung und Thatkraft zu Werken des handelnden Lebens. Hieraus schon ergiebt sich, daß Theorie und Praxis nicht aufgehen in dem Verhältniß von Wissenschaft und Leben; denn auch in der Praxis ist die Theorie geworden. Einseitigem Religions-Theoreticismus geht das *esse* in *cogitare*, einseitigem Religions-Practicismus geht das *vivere* in *agere* auf: beides gehört aber zusammen; die theoretische Seite ist das Grundwesen, die praktische das Folgewesen in christlicher Religion. Und es hat die Christenheit stets und überall das Praktische, in Vergleich mit dem Theoretischen, als diejenige Sphäre erwiesen, in welcher das religiöse Leben der großen Mehrheit ihrer einzelnen Glieder mit wirklicher eigener Antheilnehmung sich zu bewegen vermochte, wo der Laien Religions-Denken oder -Empfinden weniger problematisch blieb ¹⁾.

Es ist damit keineswegs verwehrt, daß die alte Bundes-Theologie dem Erkennen göttlicher Dinge einen sehr hohen Werth beilegt. Ja, von dieser Seite her betrachtet, ist auch bei der newtestamentlichen Zusammenfassung des ganzen Menschen die Hervorhebung des Erkennens nicht zu leugnen. Ein und dasselbe Christenthum tritt mit dem Ruf zum Glauben auf und fordert dann selbst noch ein prüfendes Forschen, ähnlich wie dem Ruf zu bloßer Buße nachfolgt, der zur Heiligung oder zu werden, wie der Vater im Himmel ist. Ein und dasselbe Christen-

¹⁾ Stud. u. Krit. 1853. S. 824. 827. 836.

thum preiset selig die Armen an Geist, jedoch eben nur als die
 Fähigsten, reich zu werden durch den Geist; denn es verheißet
 und sendet den Geist der Wahrheit als den, welcher nicht auch
 selbst arm sei, sondern reich mache an Erkenntniß und Weisheit,
 die aus Gott ist und zu Gott führt, den Paraklet, welcher die
 Gläubigen nun auch als Erkennende in alle Wahrheit leite, auch
 durch Erkenntniß der Wahrheit zur Freiheit der Kinder Gottes
 fort und fort führe, wenngleich (1 Joh. 3, 2.) ihnen auch als
 Solchen noch nicht offenbar wird, was sie sein werden dereinst,
 als Gott-Aehnliche, weil Gott-Schauende. Ein und dasselbe Chri-
 stenthum erklärt alles Wissen, auch des Christen, für Stückwerk
 und läßt doch den durch Gottes *πνεῦμα* pneumatisch werdenden
νοῦς des christlichen Menschen die Tiefen und die Höhen des Göttlichen
 erforschen. Dasselbe stellt eine mit diesem Geist erworbene und
 nicht bloß von ihm geschenkte oder eingegossene Erkenntniß und
 Weisheit (*γνώσις καὶ σοφία*) zwar keineswegs über das Glauben,
 als Höheres oder gar Anderes eröffnend, vielmehr über beides
 die Liebe als ein die Wahrheit an ihrer That Erfahren, und als
 dieser aller Ergänzung das Hoffen auf ein Schauen und Heilig-
 sein und so erst Seligsein, setzt aber doch die Erkenntniß und
 Weisheit, somit auch eine Lehrwissenschaft oder Wissen-
 schaft des Religionlehrens, als Verstärkung des Glau-
 bens, als Kräftigung des Liebens, als Befestigung des Hoffens¹⁾.
 In alle Wege bleibt aber *πίστις* Heilsfundament, soll nicht auf-
 gehoben und verwandelt werden, wenigstens nicht in das Wissen,
 sondern in das Schauen. Freilich hat das Christenthum keine
 Grenze für die möglicherweise aus Pflanzstamm herauswachsende, sich
 entwickelnde Gnosis festgesetzt. Aber ebenjowenig hat es ein
 Maß der Erkenntniß als die Aneignungs- und Daseinsform des
 Göttlichen bestimmt, oder gar das Denken als den einzigen Weg
 zu Erkenntniß. Vielmehr ist Verbindung einer *γνώσις*
 mit *πίστις* freigestellt und die *προᾶξις* zur *ἐπίβασις*
θεωρίας erklärt²⁾; Mittel zu christlicher Wissenschaft ist also
 vor Allem christliche Erfahrung, dann aber gar sehr Nachdenken
 über Sinn und Grund und Zusammenhang der Offenbarungen

¹⁾ Histor. Zeitschr. 1851. S. 614.

²⁾ Kieler Monatschrift 1851. S. 421.

Gottes in der Welt und Weltgeschichte von Anfang an, gleichwie der Offenbarungswahrheiten von Christus her ¹⁾. Diese christliche Erfahrung liegt gar nicht so weit über Schleiermacher's Begriff hinaus, als Auberlen ²⁾ solches von Hofmann's Begriff im Schriftbeweis behauptet. Auch nach Schleiermacher beschränkt sich das daraus sich entfaltende christliche Bewußtsein keineswegs auf fromme Gefinnungen oder gar bloße Gefühle, sondern es geht gleichmäßig auf alles Denken und Handeln, wie vor Allem seine christliche Sittenlehre beweist.

Wollte man das neutestamentliche christliche Bewußtsein theologisch nennen, so dürfte das nicht um des Wissens und Erkennens willen geschehen. Denn nichts wendet der Apostel eifriger ab, als was jenes *credo ut intelligam* dem Wortlaute nach auch sagen könnte und Hegelianern blos sagt, verwandelnde Aufhebung des Glaubens in Erkennen oder Wissen. Dem Evangelium soll seine Thorheit verbleiben, als eine ihm geschichtlich angeborne oder factisch native (*ἡ μορφή τοῦ Θεοῦ*), noch auf seinem ganzen Wege zur Erkenntniß derselben, als der Weisheit aus Gott. Mit demselben Objecte soll auch seine subjective Aneignungsform bleiben, das Glauben an die Thatsache und an deren sich Fortziehen als wirkender Kraft, um so mehr, da das Erkennen nimmer das Object so wieder erreicht und so wiederherzustellen vermag, wie es im Leben einst war oder an sich ist ³⁾. Der Name *θεολογία* würde passen in Bezug auf das Object allein, im beschränkten Gebrauch als *locus de Deo*, sowie Christologie, oder aber als die Kraft, in der das Reich Gottes, die Christokratie, steht, die Kraft, durch welche es seine sichtbar-unsichtbaren Schwingungen in alle Gemüther fortpflanzt, *ὅν ἐν παιδοῖς σοφίας λόγους, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως*. Heißt Johannes der Theologe und ist Paulus sicherlich ein Theologe, so gilt auch überschwenglich der Stifter christlicher Religion und Kirche als der Stifter christlicher Theologie, *ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος* ist selber vollkommener *θεόλογος*. Und so Viele *κατὰ μέτρον* theilhaftig werden der Gottesverheißung, *θεοδίδακτοι*,

¹⁾ Histor. Zeitschr. 1852. S. 606.

²⁾ Stud. u. Kr. 1853. S. 113 ff.

³⁾ Histor. Zeitschr. 1852. S. 606.

θεόλογοι zu sein, haben nichts mehr zu fragen, weil nach nichts mehr, als nach dem Geist, der in alle Wahrheit leitet. Soll das N. T. eine anonyme Zeichnung ¹⁾ dessen geben, was nachmals ist Theologie genannt worden, so ist sie eben zugleich mit der neuen Theokratie, uranfänglich zugleich mit der neuen Religion eingesetzt, nichts Anderes als Erneuerung des Prophetenthums, Mystik, der die in Christi Person zugleich leiblich versichtbarten Tiefen der Gottheit erfassbar, gleichsam durchsichtig geworden sind, im Hindurchblick des durch mitgetheilten Geist geistig gewordenen Auges durch jene leibliche Hülle der an sich rein geistigen Gotteswesenheit bis hinab in deren innerste Tiefen. Darin geht Christologie also mit Theologie in Eins zusammen, und damit ist alle Erkenntniß oder Weisheit erschöpft. Es liegt objectiverseits eine göttliche Thatsache zu Grunde; subjectiverseits wird der *νοῦς* des Subjectes dem göttlichen *πνεῦμα* assimilirt, welches in ihm wirkt als geistiges Gesinntsein und dadurch geistiges Erforschen und Erkennen wie Wollen des Geistigen. Der Sache nach liegt die Theologie im N. T., aber solcher Begriff ist viel näher verwandt der *πίστις*. Eben die Form macht das Wesen unseres Theologiebegriffes aus. So sehr dieser auf Offenbarung ruht, ist er nicht diese selbst. Geoffenbarte Theologie ist eine *contradictio in adiecto*. Der Herr hat geredet *μὴ μεμαθηκώς*, was er zuvor gesehen, und die Apostel sprachen und schrieben aus göttlicher Offenbarung, *παραλαμβάνοντες τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Ihren Begriff als christliche Wissenschaft gewinnt die Theologie erst auf dem Gebiete des Wissens als „Kenntniß haben“. Wie das im Besonderen geschieht, müßte sich durch Erörterung des Wissenschaftsbegriffes näher zeigen.

¹⁾ Histor. Zeitschr. 1851. S. 601 f.

Ueber den grundlegenden Theil (C. 1—5.) des Buches Hiob.

Von Pfarrer Fries in Memmingen.

Die große Controverse, auf deren Einführung und Durchführung das Buch Hiob in Handlung und Dialog angelegt ist, scheint mir in ihrem eigentlichen Ausgangspunkt vermöge eines nachgerade traditionell gewordenen Fehlgrißes mißverstanden und hierdurch die Gesamtauffassung des Buches wesentlich erschwert zu werden. Ueberall in den Commentaren findet man das Wechselgespräch zwischen Hiob und den drei Freunden so dargestellt, als resultire der Anstoß, welchen Hiob selbst und welchen seine Freunde an dem über ihn verhängten Schicksal genommen, aus dem irrthümlichen und — wie man hinzufügt — den damaligen Rudimenten der Lehre von göttlicher Gerechtigkeit und Vergeltung angehörenden Axiom, daß das Maß des Unglücks ein genau entsprechendes Maß der Schuld voraussetze und ersteres unmittelbar als Exponent des letzteren beurtheilt werden müsse: dieser Wahn habe die Freunde zu ihrem schweren Argwohn gegen Hiob verleitet und diesen selbst in so harten Conflict mit seinem Gewissen und mit seinem Glauben verflochten. So bezeichnet noch Const. Schlottmann, dem im Uebrigen für das tiefere Verständniß des Buches Hiob so viel verdankt wird, in der Einleitung seines Commentars (S. 40.) als Ausgangspunkt jenes Wechselgesprächs „den Wahn der roh äußerlich gefaßten Vergeltungslehre, der überall empirisch erkennbaren genauen Verhältnißmäßigkeit von innerem Werth und äußerem Ergehen, der daraus gefolgerten Berechtigung, aus einem großen Leiden auf eine besonders große Schuld schließen zu dürfen“. Im Gegensatz nun zu dieser Auffassungsweise glaube ich durch Analyse der fünf ersten Capitel, welche offenbar die Grundlegung des ganzen Buches Hiob bilden, darthun zu können, daß nicht die Zertrümmerung von Hiob's irdischem Glücksstand, sondern die ihm auferlegte Entbehrung der inneren Gnabengegenwart und des Trostes Gottes das dunkle Räthsel enthielt, dessen Wort nicht Hiob noch seinen Freunden bewußt sein konnte und dessen

lastende Schwere sich als der sollicitirende Grund wie von Hiob's Wehklage und gottversuchenden Gedanken, so von den Anklagen und verdamnenden Urtheilen seiner Freunde zu erkennen giebt. Mit andern Worten: Wäre Hiob nach wie vor im Genuße der fühlbaren Gottesnähe geblieben, so würde er trotz der bittersten Leiden nicht irre geworden sein an der Führung seines Gottes, und hätten die Freunde den Leidenden in friedsam getroster Verfassung seines Herzens gesehen, so wäre trotz jener außerordentlichen Unglücksschläge kein Mißtrauen gegen ihn in ihrer Seele aufgestiegen. Man sieht aber leicht, daß, die Richtigkeit dieser These vorausgesetzt, das ganze Problem des Buches Hiob eine wesentlich tiefere Bedeutung, als bei der herrschenden Ansicht, gewinnen muß. Denn obschon auch die herrkömmliche Auslegung nicht verfehlt, das heiße Ringen Hiob's unter dem specifischen Charakter der geistlichen Anfechtung aufzufassen, so reducirt sich ihr doch unter der Hand die Genesis jenes gewaltigen, über allen gewohnten Maßstab hinausgehenden Seelenkampfes auf eine mit der hohen Gedankenkraft und mystischen Weisheitsfülle des Buches in der That unvereinbare Dürftigkeit und Beschränktheit des Gesichtskreises religiöser Erkenntniß und Erfahrung. Wie ganz anders dagegen, wenn sich zeigen läßt, daß die zermalmenden Zweifel, welche Hiob's Herz bestürmen, bis in jenes unerforschlich dunkle Erlebniß innerer Gottverlassenheit zurückgreifen, welches in der Geschichte der heiligsten und erleuchtetsten Gottesmenschen recht eigentlich seinen Ort hat und welches selbst dem Gottmenschen, als tiefumnachtendes Geheimniß empfunden, ein trauerschweres Warum — ? abzubringen vermochte.

Es soll nicht geleugnet werden, daß die oben gemißbilligte Ansicht durch ganze Reihen von Stellen des Buches Hiob, auf welche wir später zurückkommen werden, nahe genug gelegt ist, um begreiflich zu machen, wie dieselbe nicht nur entstehen, sondern auch in so dauernder Geltung sich hat behaupten können. Zu einer vorsichtigeren Bemessung solcher Stellen hätte jedoch, scheint mir, von vornherein die nicht minder naheliegende Beobachtung führen müssen, daß die beiden grundlegenden Capitel, welche dem Ausbruch der Klage Hiob's und seinem ersten Conflict mit den Freunden vorangehen, Vieles enthalten, was einen jenem Präjudiz

völlig entgegengesetzten Eindruck hervorzubringen geeignet ist. Gleich der Umstand, daß es Satan ist, welcher dem göttlichen Lobspruch **הַחֵם יִרְאֵה אֵיבָהּ** gegenüber mit seinem **אִישׁ הָאֵל וְיִשְׂרָאֵל** den zweideutigen Calcül mit Frömmigkeit und irdischem Glück als zwei einander bedingenden Werthen in Hiob's Denkart voraussetzt, muß uns warnen, eine ähnliche Unterstellung zu machen, und uns vielmehr bestimmen, Hiob mit aller Entschiedenheit nach seiner sittlichen wie logischen Denkart — denn beide sind in diesem Fall solidarisch verbunden — einen edleren Standpunkt zuzutrauen. Von sehr großer Tragweite ist sofort in eben dieser Richtung Hiob's eigenes Verhalten und Bekenntniß bei den ersten Phasen seiner Katastrophe. Wie weit er davon entfernt war, mit dem Bewußtsein seiner Frömmigkeit und Tugend das Erlebniß der schwersten Unglücksschläge für unvereinbar zu halten, das bezeugen doch wohl so klar als möglich seine 1, 21. verzeichneten Worte des demüthigsten, das absolute Verfügungsrecht Gottes preisenden Verzichtes auf jedweden Anspruch an die Gaben und Güter zeitlicher Wohlfahrt; und wie nahe es ihm lag, auch im Leiden die gnädige Hand seines Gottes zu erkennen, das beweist seine herzliche Bereitschaft, Wehthuendes nicht minder willig und vertrauensvoll, als Wohlthuendes, von Gottes Hand anzunehmen (2, 10.). War doch dieser Tiefblick echter Frömmigkeit, in der Trübsal eine Quelle des Segens, mithin ein Kennzeichen göttlicher Huld zu entdecken, gar wohl zu vermuthen bei einem Manne, der im ungestörten Genuß der Freude eine schwere Gefahr für das Heil der Seele drohen sah (1, 5.) und Angesichts der göttlichen Heimsuchung in ernste Buße sich versenkte; denn daß letzteres mit **וַהֲרָא יֵשֶׁב בְּתֶרֶךְ הָאֵפֶר** 2, 8. gesagt sein will, beweisen nicht nur sämtliche Parallelen, in welchen solcher Ausdruck vorkommt (vgl. im Buche Hiob selbst C. 42, 6.), sondern vor Allem der Umstand, daß Hiob's Weib sein Gebahren in diesem Sinn aufgefaßt und, wie die grammatische Verknüpfung (vgl. 1 Mos. 18, 1. 8.) zu verstehen giebt, eben davon Anlaß genommen hat, ihn wegen seiner **תָּמָר** zu verspotten. Der bedeutsamste Wink aber, welchen wir über Hiob's Denkart hinsichtlich des ihm auferlegten Kreuzes den ersten Capiteln entnehmen können, ist vielleicht in 1, 22. enthalten, falls nämlich, wie ich vorzuschlagen wage, die bei sonstiger Auslegung

ziemlich matt erscheinenden Worte des letzten Hemistichs וְלֹא
 כִּתְּךָ תִּפְלֹה לְאֱלֹהִים auf den tiefsten Sinn des Leidens als eines
 Gotte zu widmenden Opfers dürfen bezogen werden. תִּפְלֹה, ein
 Salzloses (vgl. 6, 6. תִּפְלֵ מֶלַח) würde kraft seiner Ver-
 bindung mit כִּתְּךָ לְאֱלֹהִים ein Salzloses Opfer bezeichnen. Eine
 Parallele zu der hier in Rede stehenden Grundanschauung scheint
 1 Sam. 26, 19. (אִם ה' הִסִּיתֶךָ בִּי יִרְחַ מִנְחָה) dargeboten. Ueber
 die spezifische Bedeutung des Salzes, insbesondere beim Opfer,
 sind die tiefsinnigen Erörterungen bei Stier zu Mark. 9. (Reden
 Jesu, III. S. 44.), vorzüglich aber Dettinger im Wörterbuch
 S. 398 f. zu vergleichen.

Wie dem aber auch sein möge, so viel steht jedenfalls nach
 allem Uebrigen fest, daß weder der Verlust der theuersten Besitz-
 thümer, noch die schwere Plage, mit welcher er sich am eignen
 Leibe geschlagen sah, schrecklich genug war, um Hiob auf den
 Gedanken zu bringen, daß zwischen seiner Frömmigkeit und seinem
 Lebensgeschick ein unbegreifliches Mißverhältniß obwalte. Sollte
 nun ein bei den Freunden, wie die herkömmliche Auslegung be-
 hauptet, wahrgenommenes Mißtrauen ihm „alles frühere Unheil
 dergestalt zu überbieten geschienen haben, daß von Stund' an
 jener düstere Gedanke sich seines Herzens bemächtigt, seine bis-
 herigen Grundsätze umgestoßen und den Ausbruch der verzweif-
 lungsvollen Klage, C. 3., hervorgerufen hätte? Aber zu geschwei-
 gen, daß dies an sich schon höchst unwahrscheinlich und ein
 psychologisches Räthsel wäre, da ja, um eine solche Umwandlung
 zu verursachen, die unmittelbar von Gott ohne menschliches Zu-
 thun ausgegangenen Angriffe ungleich wirksamer hätten sein
 müssen, als jedwede menschliche Unbill oder Verkenning: so fehlt
 gerade in jener ersten Klage Hiob's auch selbst die leiseste Spur
 von Bezugnahme auf eine Seitens der Freunde erlittene Krän-
 kung. Und ohnehin beruht jenes Mißtrauen, das die Freunde
 dem Unglücklichen sollen entgegengebracht und durch ihr langes
 Stillschweigen bekundet haben, lediglich auf einer durch keinerlei
 Andeutung des Textes motivirten, vielmehr durch ausdrücklichen
 Einspruch des Erzählers widerlegten Fiction der Interpreten.
 Denn wenn die Freunde, nachdem sie bereits das ganze über
 Hiob hereingebrochene Unglück wußten (2, 11.), doch einfach in
 der Absicht sich vereinigten, ihm Beileid zu bezeigen und Trost

zu spenden (לְכַרֵּם לִי וּלְבָחֵם), so ist hier, wie man sich leicht aus Vergleichung von C. 42, 11. überzeugen kann, von keinerlei Mitwirkung eines Argwohns oder einer zurechtweisenden Tendenz die Rede. Und wenn sie dann sieben Tage und sieben Nächte bei ihm verharrten, ohne ein Wort an ihn zu richten, so kann dies schon nach 2, 12. nicht anders als im Sinn des aufrichtig theilnehmenden Schmerzes verstanden werden, und in den Schlusssworten von 2, 13. ist überdies der Grund ihres tiefen Schweigens mit כִּי רָאָה כִּי גָדַל הַכָּאֵב מֵאֵד unzweideutig angegeben. Nämlich ganz im Geiste jenes alten und wahren Wortes: אֲבָרָא דְּבִי-טְמִיָּא שְׁתִּיקָתָא.

Nach solchem aus den beiden ersten Capiteln erhobenen Befund wäre es doch wohl sehr befremdlich, wenn die sofort mit C. 3. anhebende Klage Hiob's und die mit C. 4. beginnenden Mißtrauensäußerungen der Freunde plötzlich aus ganz anderen Grundanschauungen, als den bisher wahrgenommenen derselben Personen, sollten erklärt werden müssen. Vielmehr sind wir augenscheinlich darauf angewiesen, den ersten Anlaß zum Argwohn der Freunde in der Klage Hiob's, den Grund aber dieser Klage selbst in einem neuen Verhängniß zu suchen, das von aller zuvor berichteten Trübsal specifisch genug unterschieden sein muß, um bei bleibender Identität der Grundanschauungen, das heißt hier der rechten Denkart über irdisches Unglück des Gerechten, die gewaltige Krisis in Hiob's innerer Verfassung begreiflich erscheinen zu lassen. Um hier das Räthsel zu lösen, wäre die Hinweisung auf graduelle Steigerung und verlängerte Dauer des physischen Schmerzes für sich allein nicht ausreichend, und nimmermehr könnte in ein verhältnißmäßig so untergeordnetes Moment das Gewicht des nun folgenden hochtragischen Conflictes gelegt sein. Dagegen ist dem genannten Postulat vollständig Genüge geleistet, sobald constatirt wird, daß zu den großen, aber doch immer noch, so zu sagen, κατ' ἀνθρώπου bemessenen Leiden Hiob's das ihm bis dahin fremd gebliebene Widerfahrniß innerer Gottverlassenheit hinzutrat — ein Widerfahrniß, welches auch dem eindringendsten Tiefblick zu unentweglichem Anstoß gereichen und ebensowohl den vielgeübten Knecht Gottes zur Verkennung der göttlichen Wege, als die arglosen Freunde zur Verkennung des Knechtes Gottes und seines Wandels reizen konnte.

Ist diese Combination richtig, so wird sie vor Allem an der Analyse des dritten Capitels sich bewähren müssen. Die That-
sache, welche mit C. 3. dargestellt sein will, ist in den Worten
וַיִּמְרַר יוֹב אֶת יָדָיו bezeichnet. Läge nicht die besondere Absicht vor,
diese Thatfache eigens zu markiren, so würde die B. 2. gebrauchte
Formel וַיִּמְרַר יוֹב אֶת יָדָיו zur Einführung der Worte Hiob's hin-
gereicht haben. Die Innenseite des mit וַיִּמְרַר אֶת יָדָיו prägnant
charakterisirten Vorgangs wird uns nicht in erzählender Form
vorgeführt: sie soll ergreifender aus den Worten der Verwün-
schung selbst uns entgegentreten. Nur secundär ¹⁾ wendet sich
ja hier die Reflexion des Klagennden auf die erlebten Trübsale.
Das primäre Moment liegt darin, daß vor Hiob's Blick der
finstere Naturgrund seines Daseins sich aufthut und dem Zurück-
schauenden das Gesamtbild seines Lebens in grauenvolle Nacht
hüllt. Nicht will Hiob sagen: „Wie schrecklich ist mein Leiden!
wäre ich lieber nie geboren!“ — sondern das ist sein Gedanke:
„In welchem Abgrund sehe ich den Ursprung meines Wesens
wurzeln! Wozu ein Leben, das in solchen Finsternissen urständet!
Muß es nicht von Unheil erfüllt sein? Warum also nicht lieber
im Keim vernichtet und unerweckt geblieben?“ Und nicht vermöge
einer Schlußfolgerung aus der traurigen Gestaltung seines Schick-
sals, sondern vermöge einer fremden und plötzlichen Wirkung auf
seine Seele drängt sich vor sein inneres Auge „die überwältigende
Finsterniß in seiner Geburt“ (vgl. Detinger, Vehrt S. 337.). Ent-
setzen ergreift ihn, indem er sich gebannt fühlt unter den Einfluß

¹⁾ Nämlich B. 10. ist nicht als Motivirung der vorausgehenden Ver-
wünschung zu fassen; הָלֵלָה (B. 8.) als Subject zu סָגַר gedacht giebt
einen seltsam schiefen Sinn. Die Vergleichung von Jerem. 20, 17. zeigt,
daß mit כִּי לֹא סָגַר ein selbständiger Abschnitt beginnt und, wie dort von
מִרְתַּחֲנִי, so hier von סָגַר Gott als Subject, כִּי לֹא aber, wie dort לֹא אֲשֶׁר,
entweder für „warum nicht?“ oder vielleicht besser wie ein heftig klagender
Ausruf: „daß er nicht... verschloß!“ muß genommen werden. In der jere-
mianischen Stelle ist es, da B. 17., wie das zweite Hemistich zeigt, nur das
Sterben im Mutterleibe (nämlich מִרְחֶם = mittelst des Mutter Schooßes, d. i.
in Folge des Todes der Mutter) meinen kann, unmöglich, das Subject der
vorausgehenden Verse bei מִרְתַּחֲנִי fortwirkend zu denken, sondern מִרְתַּחֲנִי
ist, wie schon Maschi bemerkt, elliptisch zu verstehen, und Kimchi sagt mit
Recht, daß, wenn man „Gott“ ergänze, das כִּי לֹא סָגַר Hiob 3. als Pa-
rallele dafür zu betrachten sei.

einer geheimniß- und verhängnißvollen Schreckensmacht, welche schon seinen ersten Keim in den Kreis ihrer dunklen Magie hineingezogen. So finstergeistig erscheinen ihm die astralen Conjunctionen seiner Empfängniß und Geburt, daß er jenem Tag, jener Nacht das Gestirn und jeglichen Samen des Lichts abwünscht: alsdann wäre dem Unstern, bevor sein düsteres Wirken begonnen, die schwärzeste, ihn selbst verschlingende Finsterniß zugekommen und den bösen Zauber des Gestirns hätte der noch stärkere Bann der Urnacht und ihrer dienenden Geister (V. 8.) vereitelt ¹⁾. Die von Hiob ausgestoßene Verwünschung ist also unmittelbarer Ausdruck des Schauderns vor der dunklen, ihm bis dahin wohlthätig verhüllten, jetzt aber plötzlich entschleierten Abimation seines Naturgrundes. Der Naturgrund würde Grauen erwecken, auch wenn ein sündloser Mensch ihn aus der Verborgenheit, in welcher er ewig niedergehalten und gleich der Wurzel bedeckt zu bleiben bestimmt ist, sich hervorkehren sähe: vollends wenn der Naturgrund, nicht mehr der ursprüngliche, sondern der in das Sündenwesen verschlungene, dem sündigen Menschen bergestalt sich öffnet, daß er, wie damals Hiob, mit unverwandtem Auge ihn zu fixiren genöthigt ist! Insofern liegt eine tiefe Wahrheit in der patristischen und altkirchlichen Ansicht, daß Hiob nicht um der irdischen Leiden, sondern um der Erbsünde willen seinen Tag verflucht habe ²⁾. Nur daß Hiob nicht

¹⁾ Die hier versuchte astrologische Ausdeutung entspricht sowohl dem Wortlaut der Stelle als der Patriarchal-Physik des Buches Hiob und überhebt uns der Nöthigung, in diesen Sprüchen lediglich eine überwuchernde Fülle poetischer Exaggeration zu finden. גלגל is seiner specifischen Bedeutung gemäß auf das Ersterben der lichtgebärenden Kräfte und ננח wie Hiob 38, 7. (35, 10.?) auf den Sphärengefang (concentus coeli, Hiob 38, 37. Vulg.) zu beziehen.

²⁾ So noch bei Calderon in den Autos sacramentales, wenn er z. B. in El gran teatro del mundo dem Armen die Worte in den Mund legt: No porque si me hé quejado, Es, Señor, que desespere Por mirarme en tal estado, Sino porque considero, Que fuí nacido en pecado, und erläuternd beifügt: Bien ha engañado las señas De la desesperacion, Que así maldiciendo el dia Maldijo el pecado Job; oder wenn er ein andermal auf die von der Schuld erhobene Anklage: Ya faltó Ja ob la paciencia, Pues desesperado hizo Tal accion, die Antwort geben läßt: No faltó, que él Por el pecado lo dijo.

eigentlich die Sünde als solche, sondern in weiterem Sinn die dunkle Naturverfettung vor Augen schwebt, in welche die Wurzeln seines Daseins sich hinab erstrecken. Das jetzt gewonnene Ergebniß drängt uns von selbst zu dem letzten Schritt, den wir thun müssen, um das mit C. 3. symptomatisch dargestellte Widerfahrniß, daß die Nachseite seines Daseins der Phantasie Hiob's mit zwingender Gewalt sich bemeistert, in seiner eigentlichen Genese zu erfassen. Es erschließt sich uns nämlich sofort die Einsicht, daß in Hiob's Seele die Vergewärtigung des Antheils, welchen an der Entstehung und Gestaltung seines Lebens die göttliche Gnade genommen, zurückgetreten, daß Gewähr und Siegel alles Trostes, das göttliche, den Naturgrund bedeckt haltende Gnadenlicht in ihm verblichen — mit Einem Worte, daß die göttliche Gnadengegenwart von ihm sich müsse zurückgezogen und ihn dem schauernden Gefühl der Gottverlassenheit preisgegeben haben. In der That, das treffendste Motto für C. 3. und für das ganze Buch Hiob lautet: *אֱלֹהִים אֲלֵי לִבִּי צָרָתִי*. Wollte man nun fragen, warum die „Gottverlassenheit“, wenn wirklich in solchem Ausdruck der Scopus des Ganzen am klarsten zu Tage trete, sich nicht unmittelbar im Texte selbst mit directen Worten namhaft gemacht finde, so stünde zu entgegnen, was zu Gunsten seiner eigenen Analyse des Buches Hiob Delitsch (in Herzog's Real-Encyclop. VI. S. 121.) als ein Grundgesetz, ja als den eigentlichen Gipfel der dramatischen Kunst bezeichnet: daß das Werk die Idee, von der es eingegeben ist, nirgends ausdrücklich ausspricht und sie dennoch zuletzt zur lebendigen, anschaulichen Erkenntniß bringt. Ueberdies aber sind noch in demselben dritten Capitel, wofern man nur nicht die Worte unter ihrem wirklichen Werth nimmt, manche sehr entschiedene Winke zur Bestätigung unserer Auffassung dargeboten. Mit den Sprüchen B. 23—26. giebt Hiob eine durchaus charakteristische Kennzeichnung der zu seinen früheren Leiden hinzugekommenen neuen Bedrängniß. Denn wenn er B. 25. sagt, daß das Schrecklichste, was er zu denken vermocht, das Aeußerste, wovor ihm gegraut, jetzt ihn betroffen habe, so wird auf die Frage, welcher letzte und schwerste Schlag denn für Hiob, den bereits bis zum Uebermaß Heimgesuchten, noch möglich gewesen, nichts Anderes mehr zu nennen sein, als die Entziehung der tröstenden Gottesnähe: der beste Commentar

zu **לֶחֶם חַיִּים** ist aus Ps. 73, 25 f. zu gewinnen. Und wenn Hiob, selbst von Bestürzung ergriffen über den jähen Ausbruch seiner ungestümen Worte, sich (V. 24.) darauf besinnt, wie der Speise, welche sonst ihn erquickte, die Angst, welche jetzt ihn erfüllt, zurorkam und infolge dessen — denn dies besagt **אֵי**, wie nachher V. 26. **אֵי** — seine Klagen gleich Fluthen sich ergossen, so erkennt man in **לֶחֶם** den edlen biblischen Tropus der Seelen Speise um so leichter, als auch im unmittelbar vorausgehenden V. 23. der Weg, dessen sonst wohlbekannte Spur Hiob jetzt schmerzlich vermißt, am einfachsten als sein gewohnter Zugang zu Gott, und die Vereinsamung, in welche er sich abgesperrt fühlt, am besten als Verbannung aus dem freien Verkehr mit Gott gefaßt wird.

Halten wir hier, bevor wir dem Eindruck nachforschen, welchen die Klage Hiob's im Gemüth seiner Freunde hervorgerufen, einen Augenblick inne, um den eigentlichen Begriff der in Rede stehenden Anfechtung genauer zu begrenzen und ihre specifische Bewandniß für die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses mit Hiob in helleres Licht zu stellen.

Es ist zu verwundern, daß Delitzsch in der vorhin erwähnten Abhandlung S. 113 f., wo er die Leiden der Gerechten in gewisse Hauptkategorien ordnet, die Angst der Gottverlassenheit lediglich im Folgezusammenhang mit anderweitigen zur Züchtigung oder Prüfung auferlegten Leiden betrachten lehrt und sie in allen Fällen aus einer hohen Steigerung dieser letzteren scheint ableiten zu wollen. Wie wenig dies zureichend ist, ergibt sich aus der Erwägung, daß jene schwerste innere Anfechtung, wie ja auch das directe, vom zeitlichen Geschick unabhängige Verhältniß der Seele zu Gott es nicht anders erwarten läßt, nicht selten schon ganz für sich allein, selbst mitten im ungestörten Besiz der physischen Wohlfahrt und aller irdischen Lebensgüter, die Vertrauten Gottes heimgesucht hat. Gewiß, die Entziehung der innerlich fühlbaren Gottesnähe hat, sowohl ätiologisch als teleologisch betrachtet, ihre eigene und selbständige Sphäre. Sie ist die einzige unmittelbar von Gott ausgehende Versuchung: sie ist es, welche auf einzige Weise der Vollbereitung jener Auserwählten dient, die zum innersten Penetrable der mystischen Einigung mit Gott einzufommen prädestinirt sind. Für letzteres

wird man keinen Beweis verlangen; aber auch das erstere wird man gelten lassen, wenn man bedenkt, daß der Impuls zur Herbeiführung jener Versuchung ein Wissen um das tiefste Geheimniß menschlicher Frömmigkeit und Gottinnigkeit voraussetzt, wie es niemals dem Satan eigen sein kann, sondern einzig dem Herrn, der die Seinen kennt. Von der Einwohnung Gottes in einer menschlichen Seele und vom verborgenen Leben der Seele in Gott ist nichts dem Satan bewußt: wie sollte er nun auf diesem schlechthin außer seinem Gesichtskreis liegenden Gebiet irgendwelche Versuchung sollicitiren können? Oder wäre es möglich, zu denken, daß etwa Satan anstatt dessen, was er 1, 9 ff. und 2, 4 f. dem göttlichen Zeugniß gegenüber vorbringt, auch hätte sagen können: „Kein Wunder, daß Hiob an dir festhält; erquickst du doch für und für sein Herz mit den Tröstungen und Geistesfreuden deiner liebenden Einwohnung; aber laßt einmal sein Herz einsam bleiben und deiner beseligenden Gegenwart entbehren, ob er nicht alsdann dich verleugnet —.“ Man sieht, in diese Versuchung zu führen, ist ganz nur ein Gedanke Gottes, eine in den tiefsten Gründen der Gnadenwahl wurzelnde Prärogative der unmittelbarsten göttlichen Seelenleitung. Mit dieser Grenzbestimmung zwischen der eigentlich göttlichen und zwischen einer von Gott nur veranlaßten oder zugelassenen Versuchung ist weder ausgeschlossen, daß die Angst der Gottverlassenheit je nach Grad oder Dauer der Gottesferne ihre verschiedenen Stufen habe, noch daß dieselbe mit anderweitigen Anfechtungen complicirt sein, noch endlich, daß diese letzteren in manchen Fällen eine täuschende Aehnlichkeit mit der ersteren annehmen können: sei es, daß die Bedrängniß von der Naturseite her bis zu jenem Punkte der feinsten Zusammenhänge von Leib und Seele fortschreite, wo die Organe für das Empfinden der göttlichen Lichtgegenwart in's Mitleid gezogen und gebunden erscheinen, sei es, daß durch Vor Spiegelung des Satans oder durch Imaginationen und falsche Schlüsse des eigenen Herzens das Bewußtsein der göttlichen Huld, gleichsam in optischer Täuschung, sich verdunkle. Am wenigsten soll in Abrede gestellt sein, daß bei Hiob die meisten, wo nicht alle hier angedeuteten Momente zusammenwirkend gedacht werden müssen. Der Cardinalpunkt aber, um den es sich hier handelt, bleibt doch immer dieser, daß für Hiob, nachdem

er wider Satans Anfechtung durch den Trost Gottes siegreich gekämpft hatte, sofort die Stunde der göttlichen Versuchung, diesen Ausdruck nach seinem stricten Wortlaut genommen, anbrach und, in specifischer Differenz, nicht blos in graduellen Fortschritt gegen das Frühere, ihn über die Linie hinaustrug, bis zu welcher Satan dem Plane Gottes als Werkzeug hatte dienen können. Nur unter Voraussetzung dieses lediglich präliminären-Verhältnisses der Betheiligung Satans zu dem wirklichen Eintritt der von Gott unmittelbar und, so zu sagen, in eigener Person verursachten Hauptkatastrophe dürfte das keineswegs unerhebliche, wenn schon seitens der positiven Exegese auffallend vernachlässigte, Problem, warum im Schlußacte der Bewährung Hiob's nicht wieder Bezug auf Satan genommen ist, seine befriedigende Lösung finden. Wäre das Ganze darauf angelegt, den Kampf und Sieg des Gerechten der satanischen Anfechtung gegenüber darzustellen, und stünde sonach C. 3. sammt Allem, was an dasselbe sich anschließt, noch in directem Zusammenhang mit der 2, 6. berichteten Ermächtigung Satans, so hätte die destructive Kritik nicht Unrecht, das Verhältniß des „Epilogs“ zum „Prologe“, wie man mißverständlich Anfang und Ende der Geschichte von Hiob zu nennen sich gewöhnt hat, als ein schiefes und befremdliches zu bezeichnen. Ist aber der Ausgang in eminentem Sinn, mit dem Apostel (Zak. 5, 11.) zu reden, *τέλος κυρίων*, und bilden die satanischen Angriffe nur eine Vorbereitung des eigentlichen göttlichen Verhängnisses, so ist für das Auftreten Satans von dort an, wo er die letzte Ermächtigung empfangen und vollführt hat, in der That kein Motiv mehr vorhanden. Was mit *אֲחֵרֵי כֵן*, C. 3, 1., eingeführt wird und im ganzen weiteren Verfolg des Buches das Hauptaugenmerk bildet, ist, auf die innere Gestalt der Sache gesehen, eine Handlung zwischen Gott allein und seinem Auserwählten, vom dunklen, symbolisch dargestellten Geheimniß der Gottesferne zur beseligenden Offenbarung der Gottesgegenwart sich bewegend, aus tiefer, die Treue besiegelnder Schwermuth emporführend in erhöhte Erfahrung der göttlichen Liebesfülle. Die Treue besiegelnd — so dürfen wir mit Recht die Trauer Hiob's nennen. Wer, standhaft und getrost erfunden beim Verluste der theuersten Gaben Gottes, von Stund' an, wo Gott selbst persönlich ihm fern tritt, in

unstillbarem Gram sich verzehrt, wer Allem zu entsagen gewußt, nur nicht dem Herzen seines Gottes, dem gereicht der Schmerz als solcher zum Zeugniß der Bewährung; und es erklärt sich hieraus, warum die Klage Hiob's, obgleich durch alle seine Reden hin weit vorherrschend über seine Trostgedanken, doch kein Hinderniß, sondern vielmehr ein wesentlicher Grund für den Apostel war, denselben als vollendeten Typus der *ὑπομονή* hinzustellen. Nur daß diese Schwermuth, welche nicht aufhört, Gott zu suchen, ja welche im Suchen Gottes, nämlich im vergeblich scheinernden, ihren Quell hat, sich von der eigentlichen Verzweiflung, in welcher mit der Sehnsucht nach Gott der lebendige Impuls zum Suchen Gottes erloschen ist, specifisch unterscheidet.

So viel zur nöthigsten Verständigung über Begriff und Wesen jenes inneren Erlebnisses, von welchem einerseits, wie wir aus E. 3. entnahmen, die Schwermuth Hiob's und andererseits, wie sofort aus E. 4. und 5. gezeigt werden soll, der Argwohn seiner Freunde muß hergeleitet werden.

Um den Grundgedanken der ersten Rede des Eliphaz darzulegen, wähle ich zum Ausgangspunkt den Anfang des fünften Capitels, dessen ungenaue Behandlung die Ausleger, wie mir scheint, zu einer irrigen Auffassung des ganzen Abschnitts E. 4. und 5. geführt hat. Indem man nämlich 5, 1. für einen ironischen Zuruf des Eliphaz nahm, womit Hiob auf die Thorheit und Erfolgslosigkeit seiner Verwünschungen und Anklagen sollte hingewiesen werden, übersah man gänzlich, daß die Formel *כִּי... קרא* schon an sich (vgl. 9, 17. 12, 4. vom Gespräch des Menschen mit Gott, und 13, 22. 14, 15. vom Gespräch Gottes mit dem Menschen) ein auf das Beten bezüglicher Ausdruck ist und vollends im Parallelismus mit *אֵל מִי מְקַדְּשִׁים תַּפְנָה* keine anderweitige Deutung, hier also keine Beziehung des *קרא-כִּי* auf die von Hiob ausgestoßenen Fluchworte zuläßt ¹⁾. Der Spruch enthält augenscheinlich eine Verspottung des Gebetes oder doch

¹⁾ Dies fühlend hat der Verfasser der Vulgata (*Voca ergo, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere*) den ganzen Spruch als eine ernstliche Ermahnung zum Gebet gedeutet. Aber ohne Gewaltthat kann *קרא* nicht in affirmativem Sinne und noch viel weniger *כִּי* als pron. indefinitum interpretirt werden.

des Glaubens an die Erhörung desselben, und kann ebendeshalb unmöglich dem Eliphas, der den Freund B. 8. so dringend an das Gebet mahnt, sondern muß als unmittelbare Fortsetzung von 4, 17—21. dem hier redend eingeführten Geiste zugeschrieben, dieser selbst aber als ein feindlicher, zur Abkehr von Gott reizender Dämon betrachtet werden. Wohl ist es merkwürdig, mit welcher Einhelligkeit die Exegeten, etliche ganz isolirte und unbeachtet gebliebene Stimmen abgerechnet, sich in der Ansicht vereinigt haben, als sei es ein guter Geist, ja wohl gar ein himmlischer Gottesbote, dessen Erscheinung und Rede 4, 12—21. berichtet wird. Aber die Worte des dem Eliphas erschienenen Geistes enthalten, ganz abgesehen von der nach obiger Erörterung noch beizurechnenden entscheidenden Stelle 5, 1., neben manchen unleugbaren und auch von Eliphas, wie wir sehen werden, richtig ausgeschiedenen Elementen der Wahrheit doch wiederum einige so befreundliche Züge, daß man bei genauerer Beachtung derselben der Meinung, es spreche hier ein heiliges Wesen, wird entsagen müssen. Wahr ist es, daß der Mensch von Natur vor Gott nicht gerecht, noch rein ist und in seiner materiellen Körperlichkeit tief unter den Engeln steht. Wahr ist es, daß des Menschen irdisches Dasein schnell vergeht, und daß die Verwesung ihr Werk an seinem Leibe rascher vollendet, als die Motte das ihrige am Gewande ¹⁾. Aber sollte das eine göttliche Stimme sein, welche dem Menschen zuraunt, daß er, weil kein höheres Wesen sich um ihn bekümmere, für immer zu Grunde gehen werde? Diese Stelle (B. 20b.) hebe ich vor Allem hervor, weil sie eine zwingende Evidenz hat und keine mildere Deutung zuläßt. Hat man aber einmal den Eindruck derselben auf sich wirken lassen, so ist der Blick geöffnet, um alsbald auch in den übrigen Sprüchen die Spur des Dämons zu entdecken, zumal auf solchem Wege ein fester, greiflicher Wortverstand an Stellen zu Tage tritt, wo man sonst mit schwebenden oder matten Erklärungen

¹⁾ So nämlich dürften die schwierigen Worte **לפני עש ידכאום** sich am einfachsten erklären lassen. Was immer für Kräfte als Subject in **ידכאום** zu denken sein mögen, sie thun es mit ihrem Zerstörungswerk der Motte zuvor: bei welchem elliptischen Ausdruck selbstverständlich die Motte in dem ihr eignen Zerstörungsgeschäft am Kleide zc. gedacht ist.

sich behelfen mußte. Nicht auf heilsame Beschämung eines hochmüthigen Selbstvertrauens, sondern auf hämische Verspottung eines muthvollen Gottvertrauens finde ich angelegt, was B. 19. bis 21 in so schneidenden und verächtlichen Ausdrücken als möglich von der Nichtigkeit des menschlichen Vooßes gesagt ist. Man hört die Sprache des schadenfrohen Neides (Weish. Sal. 2, 24.), wenn B. 21. triumphirend gefragt wird: Ist nicht ihr Vorzug in ihnen entwurzelt? — und in bitterstem Hohn, mit dem wohlgelungenen Betrüge prahlend, hinzugefügt: ימורו ולא בחכמה — ein Sarkasmus, den am treffendsten jene Worte erläutern mögen, welche Hyron seinem Kain in den Mund legt:

It was a lying tree — for we know nothing.
At least it promised knowledge at the price
Of death — but knowledge still! but what knows man?
(Es lag der Baum, denn wir erkennen nichts.
Erkenntniß wollt' er leih'n, als Preis des Todes —
Indeß Erkenntniß doch! Was weiß der Mensch nun?)

B. 18. („seinen Engeln verargt er den Glanz“) spricht, wo nicht für, so doch noch weniger gegen die vorgetragene Deutung. Das Gleiche gilt von dem unheimlichen Schauern, womit Eliphaz sich angewandelt spürte, und von dem eigenthümlichen אלי דבר יגב וגר, womit die ganze Erscheinung introducirt wird.

Der hier entwickelten Auffassung des Abschnitts 4, 12 — 5, 1. gereicht es vollends zur Bestätigung, daß nun, wie der schon oben bemerktlich gemachte Widerspruch zwischen 5, 8. und 5, 1., so auch der andere zwischen 5, 6 f. und 4, 19 ff. seine unmittelbare Erklärung findet. Den Widerspruch zwischen den beiden letzteren Stellen hat man immer gefühlt. Weil man jedoch von dem Postulat ausging, daß die eignen Worte des Eliphaz um jeden Preis mit den Worten jenes „guten“ Geistes, auf dessen „Orakel“ oder „Gottespruch“ er sich berufen, in Einklang zu bringen sein müßten, so war man genöthigt, sich mit Kunst über jenen Anstoß hinwegzusetzen, bei 4, 19. und 5, 7. den Begriff der Erbsünde zu substituiren und 5, 6. zu einer bildlichen Bezeichnung des Gedankens, daß Unheil nicht aus Zufall komme, herabzuschwächen. Aber es bleibt dabei: Eliphaz bestreitet ausdrücklich, was der Geist behauptet hatte, daß der Mensch, ein- für allemal um sein Heil betrogen, nun rettungslos vermöge

seiner irdischen Natur dem Verderben verfallen sei, und provocirt dagegen auf den durchgreifenden Unterschied zwischen dem Loos des Frommen und des Frevelers. Vom Gottlosen — so scheidet 5, 2 ff. Eliphas Wahr und Falsch — vom Gottlosen gilt es, daß der Zorn ihn hinrafft; nicht der Stoff, aus welchem der Mensch urständet, bringt das Unheil mit sich, sondern der Mensch ist's, der zum Unheil sich artet, gleich jenen Engeln, die in Hoffart sich überhoben; wer aber an Gott festhält, findet Rettung. Dieses Summarium von 5, 2—8. beruht auf festen exegetischen Gründen. Vor Allem ist so der scharf markirten Hervorhebung des כִּי לֹא־יִרְדָּה Rechnung getragen. Für die obige Fassung von אֶרֶץ לֹא־יִרְדָּה, was wegen des offenbar gegensätzlichen Verhältnisses von B. 7. zu B. 6. das Moment der Schuld involviren muß, berufe ich mich auf das vorangestellte אֶרֶץ, und was יִרְדָּה betrifft, auf Spr. Sal. 17, 17., wo das Wort sicher, und Job 11, 12., wo es fast sicher in analogem Sinn gebraucht wird¹⁾; den Niphalthformen der citirten Stellen ist hinsichtlich ihrer reflexiven Bedeutung das part. pual insofern entsprechend, als dasselbe nicht sowohl einen passiven Zustand²⁾, sondern die in's Reflexiv

¹⁾ Eine interessante Sprachparallele bietet Dante Inf. 5, 7: Dico, che quando l'anima mal nata Li vien dinanzi, tutta si confessa.

²⁾ Ich folge hier einer feinen grammatischen Observation des Dr. A. Geiger, welcher (im Lehrb. zur Sprache d. Mischnah, S. 41.) seiner Erörterung des Unterschiedes zwischen den Participien מִקְשָׁל und מִתְקַשֵּׁל folgende Note beifügt: Der Unterschied zwischen dem partic. pass. der activen Form und dem partic. der passiven Form besteht in allen semit. Dialekten und nicht minder im Biblisch-hebräischen, und zwar in diesem nicht blos bei Kal und Niphal, sondern auch bei Piel und Pual, indem das partic. pass. von jenem מִקְשָׁל, von diesem קָשַׁל (welch letzterem מִתְקַשֵּׁל entspricht) lautet. Die neueren hebräischen Grammatiker verwischen mit Unrecht diesen Unterschied . . . Kann auch im Biblisch-hebräischen der Unterschied in der Bedeutung nicht so scharf hervortreten, weil das partic. überhaupt mehr als Zustand, denn als Geschehendes erscheint, so giebt es doch einige Beispiele, wo der Zusammenhang diesen Unterschied recht scharf verlangt. Schlagend ist 2 Kön. 2, 10: Wenn du siehst, wie ich von dir hinweggenommen werde (nicht = hinweggenommen bin). Aehnlich 2 Mos. 3, 2: Ward nicht verzehrt (nicht = war nicht verzehrt). Spr. Sal. 25, 19: Ein brechender Zahn (während des Essens), ein (während des Gehens) wankend werdender Fuß.

hinüberspielende Beziehung des passiven Geschehens oder der lebendig theilnehmenden Passivität ausdrückt. Bei V. 7b. wird man wohl am wenigsten den Versuch einer neuen Deutung überflüssig finden, da von den herkömmlichen Erklärungsweisen die eine, welche dieses Hemistich auf die anerschaffene Eigenheit, sei es der Feuerfunken oder der Raubvögel, bezieht, auch in das erste Hemistich den durch V. 6. ganz unmöglich gemachten Sinn des Naturverhängnisses legen muß, die andere aber, welche die übermenschliche Herrlichkeit der Engel ausgesagt findet, diese abspringende und auch ziemlich seltsam ausgedrückte Lobpreisung der Engel nur sehr ungenügend durch Contrastirung mit V. 7a. zu motiviren vermag. Dagegen ist Alles klar, wenn Eliphas der in 4, 19. enthaltenen Insinuation, als ob, wie selbst die Engel, so noch vielmehr die Menschen von Gott Gewalt erleiden müßten, die Thatsache entgegenstellt, daß nur über solche Menschen und ebenso nur über solche Engel, welche selbst es verschuldet, Unheil verhängt ist. Die relativische Construction von יגבריו ער ist grammatisch, die tropische Beziehung auf den Hochmuth lexilogisch gesichert, und der Begriff von רשע, welches an allen Stellen seines sonstigen Vorkommens, selbst Hohezl. 8, 6. nicht ausgenommen, eine Verderben bringende Gut bezeichnet, legt es vollends nahe, den Ausdruck בר רשע nicht von guten, sondern von gefallenen Engeln zu verstehen. Daß die Versgruppe 5, 8—16. die mit 4, 12. begonnene Versuchungsgeschichte des Eliphas mit triumphirendem Bekenntniß des vom argen Geiste angefochtenen Trostes abschließt, ist, wenn die bisherige Darlegung nicht irrig war, zu augenfällig, um eines besonderen Nachweises zu bedürfen. Auch mir — dies ist, kurz gesagt, der Sinn von 4, 12. — 5, 16. — auch mir ist die Versuchung nahe getreten, aber ich habe sie durchschaut und überwunden und weiß, daß, wer sich an Gott hält, nicht Ursache hat zu verzweifeln. Man sieht, diese ganze Mittheilung soll dazu dienen, Hiob auf drastische Weise die Wahrheit unter die Augen zu rücken, daß Verzweiflung die Signatur des Gottlosen ist, und nicht des Frommen. In solchem Zielpunkt trifft der Abschnitt 4, 12. — 5, 16. mit der jetzt in Kürze noch zu erörternden Anfangstrophe (4, 1—11.) der Rede des Eliphas zusammen.

Hier nämlich giebt Eliphas so unzweideutig und unumwunden als möglich zu verstehen, daß nicht sowohl Hiob's Unglück, als vielmehr sein trostloses und verstörtes Gebahren ihn mit Mißtrauen erfüllt und an Hiob's Unschuld und Frömmigkeit irre gemacht hat. Das Bewußtsein der Lauterkeit müßte ja, so denkt Eliphas und sagt es B. 6 f. ganz ausdrücklich, das Gottvertrauen und die Hoffnung auf endliche Rettung in Hiob's Herzen aufrecht erhalten, und Hiob sollte ja wissen, daß der Gerechte nimmermehr zu Grunde gehen kann. Denn von völligem und eigentlichem Untergang, vor welchem auch der Unglückliche, wofern er nur guten Gewissens ist, sich bewahrt glauben darf, muß כח, wie der ganze Zusammenhang lehrt, verstanden werden. Nicht daß so schwere Drangsal, wie sie über Hiob hereingebrochen, einen Gerechten nicht treffen könne, sondern daß der Gerechte nicht in die Lage kommen könne, seines Trostes verlustig zu gehen, dies ist es, was Eliphas B. 7. dem Freunde zu Gemüthe führt — eine Stelle übrigens, deren genauere Beachtung von vornherein dem Irrthum hätte vorbeugen müssen, als könne von demselben Eliphas, welcher diese Worte gesagt hat, nachgehends ein Spruch wie 4, 20b. in zustimmender Meinung citirt sein.

Auf anderweitige Einzelheiten der ersten Rede des Eliphas einzugehen, ist für den vorliegenden Zweck nicht erforderlich, wiewohl ich nicht unerwähnt lassen will, daß das Detail der Versgruppe 5, 8—16. auf indirecte Weise dazu dienen kann, zu zeigen, daß Eliphas mit der Vorstellung eines unschuldigen Leidens genugsam vertraut war, um vor dem übereilten und leichtem Fehlschluß von Hiob's Unglück auf Hiob's Schuld, welchen ihm das herkömmliche Vorurtheil zur Last legt, sich haben hüten zu können. Alles zusammengenommen, so ergiebt sich aus der Analyse von C. 4. und 5., daß die Wurzel des Argwohns der Freunde, als deren erster und vornehmster Stimmführer Eliphas auftritt, in nichts Anderem als in der großen Veränderung zu suchen ist, welche in Folge der Zurückziehung des göttlichen Trostes in Hiob's Gemüthsgrund vorgegangen und in seiner Klage Capitel 3. zu Tage getreten war.

Dieses Ergebnis wird sogleich durch Capitel 6. bestätigt.

Hier sagt und beklagt es Hiob ausdrücklich, daß die Worte des Entsetzens, welche ein Uebermaß innerer Anfechtung und Empfindung göttlichen Zornes ihm abgedrungen, den Freunden der Anlaß geworden sind, ihr Vertrauen von ihm abzuwenden.

Der Nachweis, wie der vorgetragenen Auffassung des grundlegenden Theils das Ganze des Buches Hiob durchweg entspreche, könnte nur im Zusammenhang ausführlicher exegetischer Darlegungen, für welche in diesen Blättern der Raum nicht verstattet ist, gegeben werden. Nur jenes bereits im Eingang unserer Erörterungen erwähnte Hauptbedenken, welches ganze Reihen von Stellen des Buches Hiob uns entgegenzuhalten drohen, darf hier nicht unerledigt bleiben.

Gewiß nämlich hat den Auslegern nichts so sehr die wahre Sachlage verdeckt gehalten, als die häufige Wiederkehr solcher Abschnitte, in welchen augenscheinlich die äußere Gestaltung von Hiob's Lebensgeschick das Motiv sowohl der Klagen Hiob's, als der Anklagen seiner Freunde bildet. Aber sollte nicht Alles richtig gestellt und dem gerügten Fehlschluß ausreichend gewehrt sein, sobald man erwägt, daß, wenn Hiob wegen der ihm widerfahrenen Entziehung des inneren Trostes sich selbst und seinen Freunden als ein unter dem Zorne Gottes Stehender vorkam, dann ganz natürlich, aber doch eben nur secundär und accessorisch, auch sein Unglück nicht anders als unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Zornes aufgefaßt werden konnte? Nicht wird irgendwo im Buche Hiob ursprünglich aus dem vorhandenen Unglück auf eine vorhandene Schuld, sondern es wird aus dem anderweitig gefolgerten Zorne Gottes auf den Zorn- und Gerichtscharakter auch des Unglücks der Schluß gezogen. Die primäre Signatur der Schuld ist nach der Grundanschauung Hiob's und der Freunde die Verlassenheit vom inneren Troste Gottes. Den Gottlosen kennzeichnet die zagende Furcht, der Verlust des Seelenfriedens; auch sein äußeres Glück ist nur scheinbar und von kurzer Dauer, vollends aber sein Unglück dient zur Bestätigung seiner Verwerfung. Der Gerechte ist stark und freudig durch die Gnabengegenwart seines Gottes; auch sein Unglück ist nur momentan und muß in Segen verwandelt werden, vollends aber sein Glück dient zur

Bestätigung seines Gnadenstandes. Nach Maßgabe dieser Sätze beurtheilt, wird Art und Verhältniß, wie äußeres Ergehen und sittlicher Werth im Buche Hiob aufeinander bezogen werden, sich überall unschwer mit unserer These vereinbaren lassen.

In der Dietrich'schen Buchhandlung in Göttingen ist erschienen:

Commentar

über

den Brief Pauli an die Galater,

mit besonderer Rücksicht

auf die Lehre und Geschichte des Apostels,

bearbeitet von

Dr. Karl Wieseler.

Mit einem chronologischen und einem text-kritischen Excursse.
611 u. XL Seiten. gr. 8. geh. 2 Thlr. 20 Ngr.

Dieser Commentar enthält nicht nur eine sorgfältige philologisch-historische Erörterung des berühmten apostolischen Sendschreibens an die Galater, wobei alle wichtigern fremden Ansichten, und zwar nicht bloß die in der Commentar-Litteratur enthaltenen, berücksichtigt und gewürdigt werden, sondern er bietet im Zusammenhange mit den bekannten Schriften des Verfassers und mit den biblisch-theologischen Untersuchungen der Gegenwart auch in Bezug auf Geschichte und Lehre des Apostels Paulus ungleich mehr, als man von einem gewöhnlichen Commentare zu erwarten berechtigt ist. Die Geschichte des Urchristenthums und der Person und Predigtweise des Paulus im Vergleich zu der der alten Apostel, so wie die Frage nach dem historischen Charakter der Apostelgeschichte, folgeweise auch des Evangeliums des Lukas u. s. w., welche bekanntlich vorzugsweise auf dem richtigen Verständniß der beiden ersten Kapitel des Galaterbriefs in ihrem Verhältniß zur Darstellung in der Apostelgeschichte basirt, kommt hier namentlich in der Auslegung von Kap. 1. u. 2. und im chronologischen Excursse sehr eingehend zur Erörterung. Sofern aber der Galaterbrief andererseits fast einen kurzen Abriss der Lehre des Apostels enthält, ist den dogmatischen Grundlehren und Grundbegriffen des Paulus, namentlich der Centrallehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, wobei der Gegensatz der protestantischen und römisch-katholischen Rechtfertigungslehre zur Verhandlung kommen muß, der Lehre von dem Versöhnungstode Christi, von Fleisch und Geist u. s. w. ein ganz besonderes Interesse zugewandt und bei dieser Veranlassung auch manche dogmatisch wichtige Stelle des Neuen Testaments, welche sich im Galaterbrief nicht findet, erörtert. Während in dem chronologischen Excursse endlich fast alle wichtigern chronologischen Thatfachen des Lebens Paulus berührt werden, wird in einem text-kritischen Excursse das kritische Resultat der im Commentare erörterten Stellen behufs einer inneren Werthschätzung der die diplomatische Kritik bestimmenden Uncialhandschriften zusammengefaßt. Um das Auffinden der Materien und Stellen zu erleichtern, sind am Schlusse ein Sach- und Stellenregister beigegeben.

Bei **C. F. Neclam** sen. in Leipzig ist soeben erschienen:

Pauli ad Galatas Epistola latine vertit et perpetua
annotatione illustravit Dr. G. B. Winer. Edit.
quarta et emendata. 8 maj. 1859. 1 Rthlr.

Verlag von **J. A. Brockhaus** in Leipzig.

Der Protestantismus

nach seiner geschichtlichen Entstehung, Begründung und Fortbildung.
Von **Friedrich August Holzhausen**. Dritter Band. Die
geschichtliche Fortbildung des Protestantismus.

8. geh. 4 Thlr.

Der erste Band kostet 2 Thlr., der zweite 4 Thlr. 15 Ngr.

Das Evangelium des Reichs

oder

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft
des

Reiches Gottes auf Erden.

Nach den neuesten Forschungen zusammengestellt und frei bearbeitet
von

C h r i s t i a n u s.

8. Geb. 4 Thlr.

Die Resultate neuester Forschungen, insofern der Verfasser mit ihnen einverstanden oder für sie verantwortlich ist, sind hier zu einem einheitlichen Bilde vereinigt, welches als eine neue Darstellung der Heilsgeschichte bezeichnet werden darf. Das neue Resultat, welches die ganze Darstellung beherrscht, ist der aus der Schrift geschöpfte Beweis, daß der irdische Messias als eine von dem erhöhten Menschen- und Gottes-Sohne Jesus Christus, dem himmlischen Messias, verschiedene und noch zukünftige Person von den Propheten geschaut worden, und identisch sei mit dem von Christus verheißenen Paraklet, dem andern Tröster. Der Anhang enthält die Begründung einer neuen Hypothese, wonach Christus erst in seinem fünfzigsten Lebensjahre gestorben und vierzehn Jahre vor unserer Zeitrechnung geboren ist. Dieses Resultat ist auf die als Jubeljahre erklärten siebenzig Jahrwochen Daniels angewandt, und es wird aus den Parallelen der Heilsgeschichte und dem prophetischen Worte dargethan, daß die Rückkehr Israels und die Aufrichtung des Reiches in Zion in der fünfzigsten Jubelperiode, also in der Jubelwoche stattfinden müsse: ein fünfzigjähriger Zeitraum, in dessen Mitte wir uns gegenwärtig befinden, und nach dessen Verlauf die noch übrigen zwanzig Jubelperioden Daniels beginnen, welche identisch sind mit dem tausendjährigen Reich der Apokalypse.

Bei **J. Necker** in Gießen ist erschienen:

Baur, Prof. Dr. G., Predigten. 1 Thlr. 20 Ngr.

Deichert, G. Chr., Evangelienpredigten. 2 Bde. 2 Thlr. 20 Ngr.

Im Verlage von **C. Hannel** in Leipzig erschien soeben und ist durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Bibelstudien

von

Professor Dr. H. G. Hölemann in Leipzig.

I. Abthlg. gr. 8. geh. 1 Thlr. 15 Ngr.

Inhalt: I. Die biblischen Grundbegriffe der Wahrheit. — II. Ueber die Bedeutung und Aussprache von Jehovah. — III. Die biblische Gestaltung der Anbetung. — IV. Die Christausdrücke für Mantik und Magie. — V. Der Silberblick in Job.

In allen Buchhandlungen ist zu haben:

Zeugnisse von Christo.

Reden an Geistliche über das geistliche Amt von **W. Hille**,

Doctor der Theologie, Consistorialrath und Abt des Kl Amelunborn, Mitgliede des Directoriums des Predigerseminars zu Wolsenbüttel, Ritter u. s. w.

1859. gr. 8. Besimp. 114 Seit. broch. ½ Thlr.

Verlag der Hefbuchhandlung von **Ed. Leibrock** in Braunschweig.

Im Verlage des Unterzeichneten ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Der geistige Kosmos.

Eine

Weltanschauung der Versöhnung

von

Dr. Karl Sederholm,

evang. Prediger.

Preis 3 Thaler.

Dieses Werk ist die Fortsetzung der zweiten Auflage der speculativ-christlichen Weltanschauung, von der das erste Heft, die Noetik, 1850 in unserm Verlag erschien. Der erste Theil derselben, die Metaphysik, versucht die Ergründung der ewigen Wahrheit an sich, der zweite Theil, die Religionsphilosophie, die Vermittelung derselben ewigen Wahrheit durch das Christenthum. Der Anhang: zur christlichen Politik sucht zu zeigen, was (in der protestantischen Welt) geschehen müsse, damit das Christenthum seine weiterrettende Macht entwickeln und die Schäden der Gegenwart heilen könne.

Leipzig, October 1859.

Breitkopf und Härtel.

Verlag von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Jahrgang 1859. 4. Heft. Inhalt:

Abhandlung: Schmidt, Girolamo Zanchi. — Gedanken und Bemerkungen: 1. Brenste, ereget. Bemerk. zu Apostelgesch. 15, 19—21. 2. Steitz, der ästhetische Charakter der Eucharistie und des Fastens in der alten Kirche. — Recension: Karsten, die letzten Dinge. — Charakteristik: Baur, Charakteristik Schleiermacher's (Schluß). — Miscelle: Erneuerte Preisaufgabe.

Den Besitzern der Theolog. Studien und Kritiken wird zur wissenschaftlichen Wertherhöhung der Zeitschrift zur Anschaffung empfohlen:

Register. 1. über die Jahrgänge 1828—1837 20 Gr. — 2. über die Jahrgänge 1838—1847 20 Gr. — 3. über die Jahrgänge 1848—1857 20 Gr.

Inhalt: Register. I. Verfasser. II. Gegenstände. III. Literatur. IV. Bibelstellen. V. Worterklärung.

Zeitschrift für die historische Theologie.

Jahrgang 1859. 4. Heft. Inhalt:

XI. Wiggers, Dr. G. F., Schicksale der augustinischen Anthropologie u. s. w. Schluß.

XII. Helffrich, Dr. Ab., Beitrag zu dem brieflichen Verkehr des Erasmus mit Spanien.

XIII. Otto, Dr. R., Gebrauch neutestamentlicher Schriften bei Theophilus von Antiochien.

Den Besitzern dieser Zeitschrift wird empfohlen:

Hahn, C. A., Kirchengeschichtliches Repertorium. Jubelgabe zu dem 25jährigen Bestehen der Zeitschrift. Ein Register über die 25 Bände der Zeitschrift 1857. 1 Thlr.

Die Octav-Ausgaben von

Neander, Dr. August,

Allgemeine Geschichte d. christlichen Religion u. Kirche,

in 11 und 9 Bänden, deren bisheriger Preis Thlr. 28. 24½ Sgr. und Thlr. 21. 13½ Sgr. war, sind vollständig nicht mehr zu liefern, weil einzelne Bände fehlen, dagegen sind andere noch in größerer Zahl vorhanden; für diese habe ich zur Completirung unvollständiger Exemplare den sehr ermäßigten Preis

von Thlr. 1. — Sgr. pr. Band bis zum 10. oder V. 2.

" " 1. 10 " für den 11. oder VI.

(des splendiden Drucks)

" " — 20 " pr. Band bis zum 10. oder V. 2.

" " 1. — " für den 11. oder VI.

(des compressen Drucks)

vom heutigen Tage an festgesetzt.



3 2400 00294 8325

